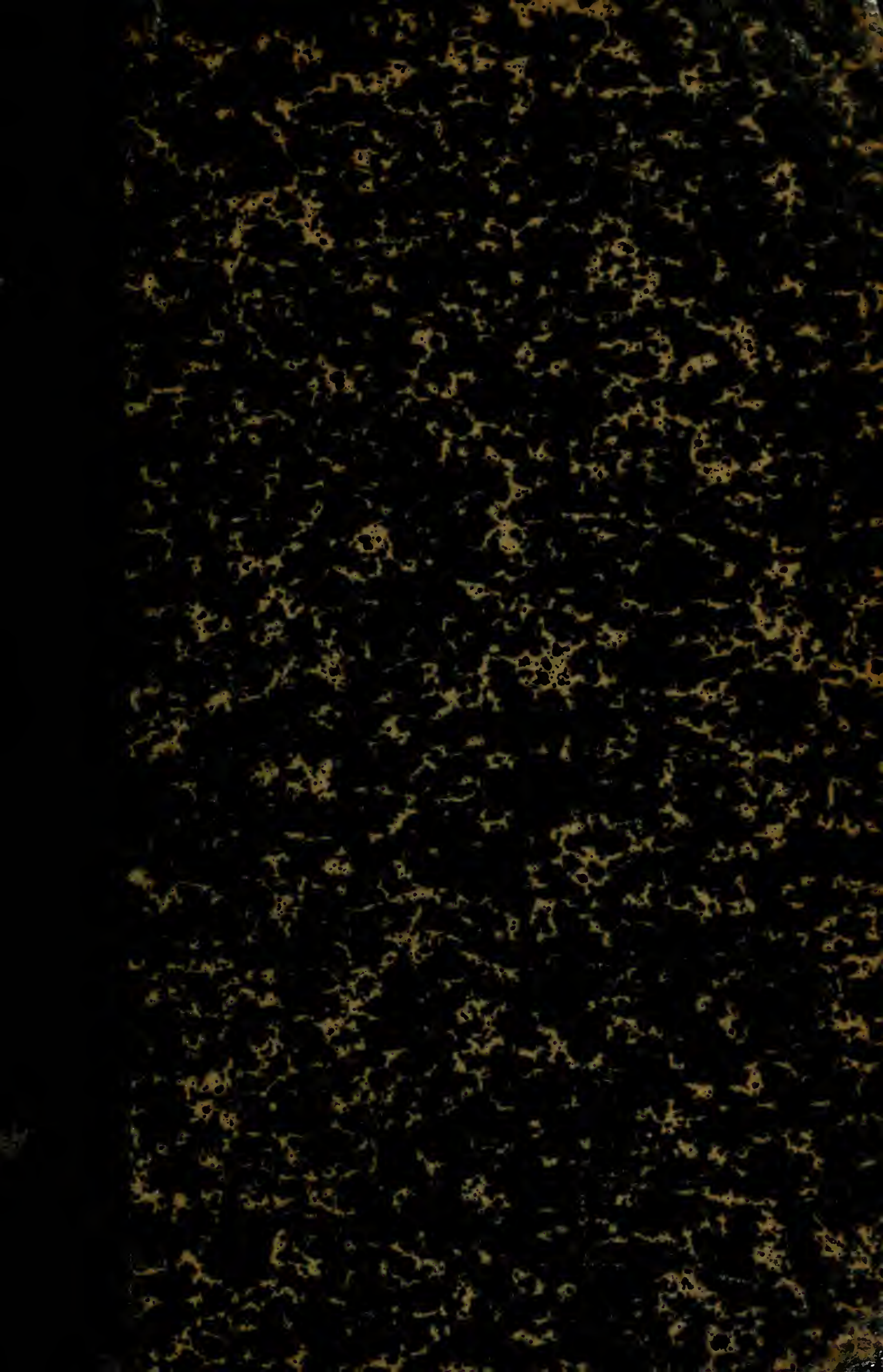
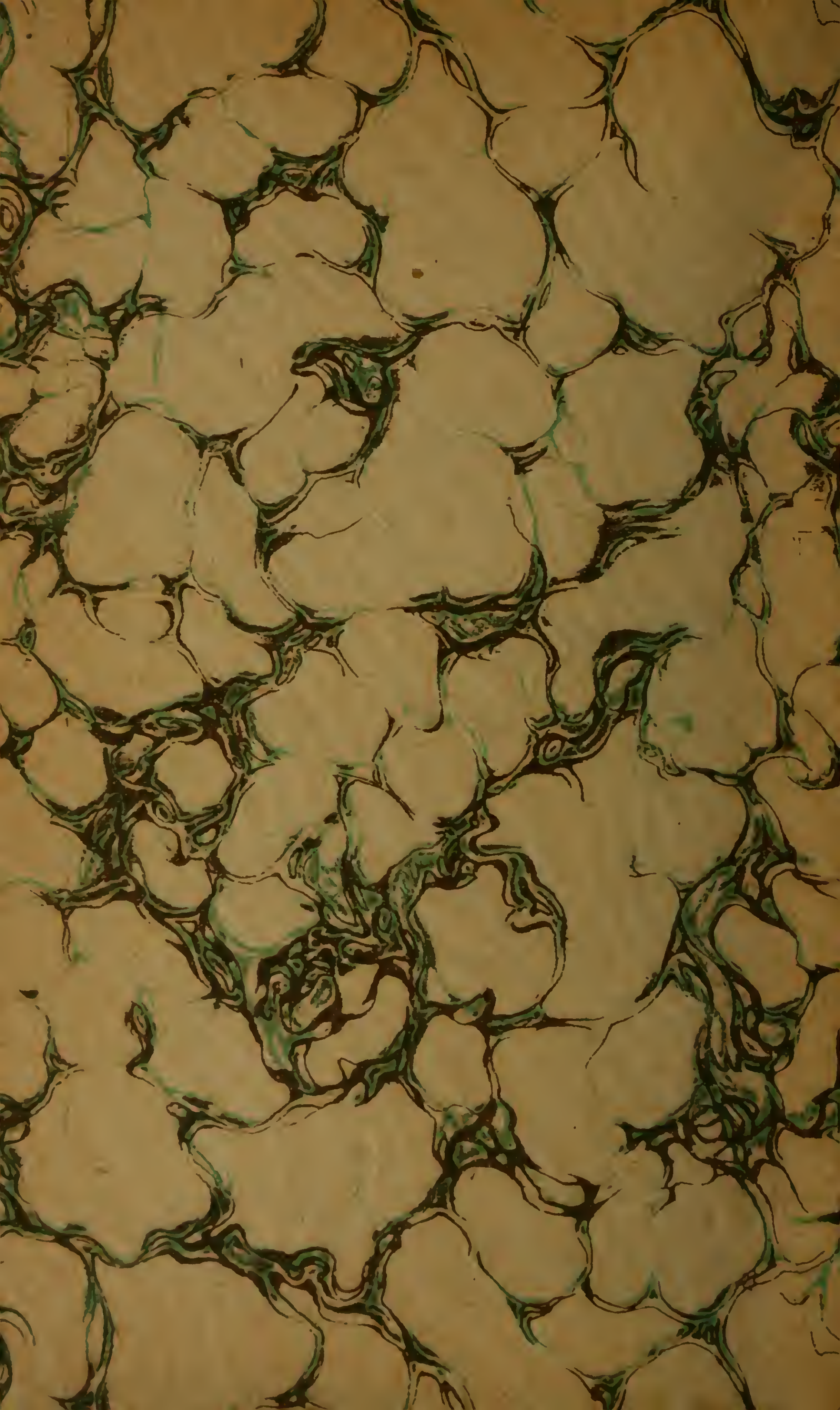
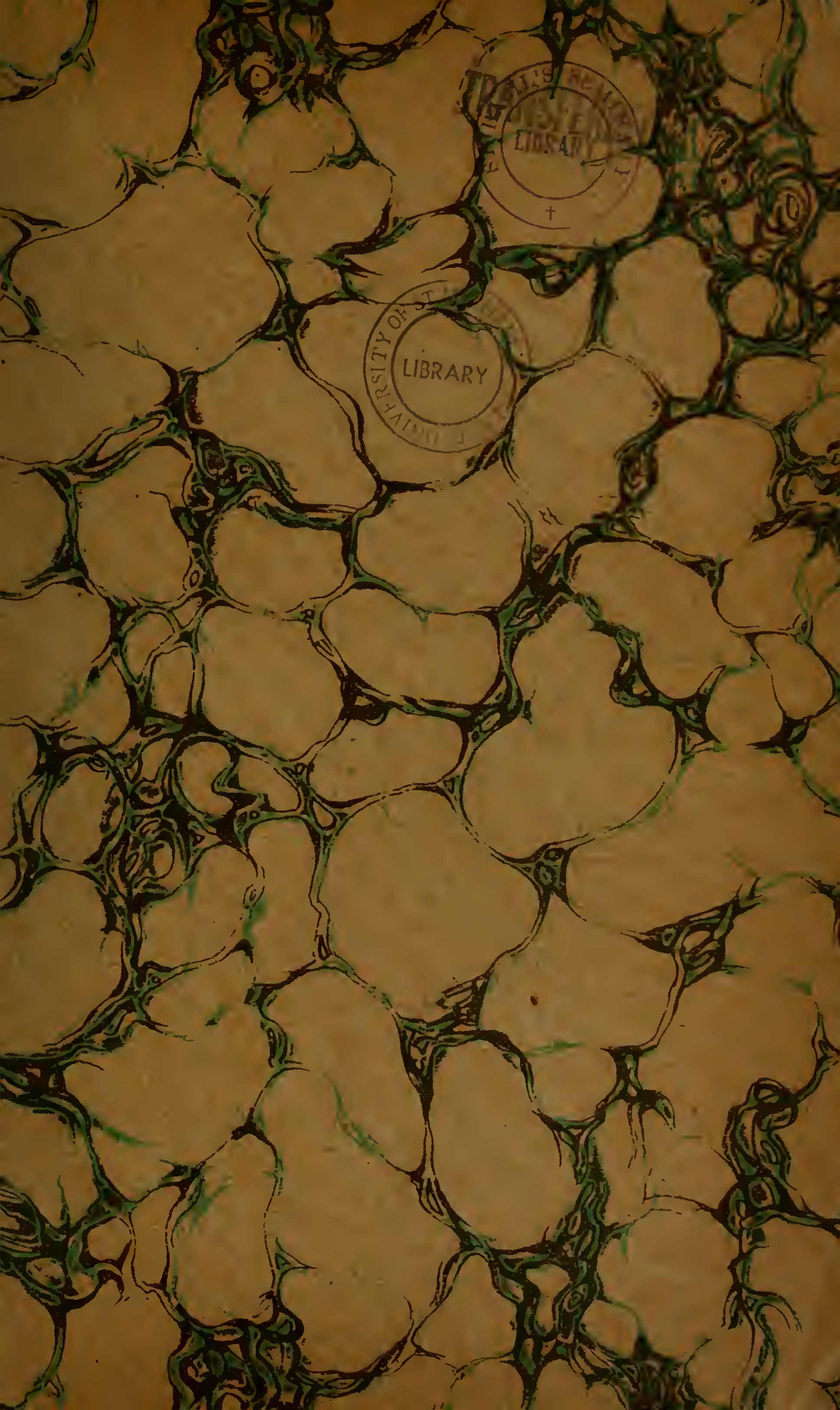





LIBRARY

REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

MM. C. BABUT, pasteur à Nîmes.
C. BOIS, professeur à la Faculté de théologie de Montauban.
F. BONIFAS, professeur à la Faculté de théologie de Montauban.
R. HOLLARD, pasteur à Paris.
F. LICHTENBERGER, ancien professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg.
J. MONOD, professeur à la Faculté de théologie de Montauban.
E. DE PRESSENSÉ, pasteur à Paris.
A. SABATIER, ancien professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg.

3e ANNÉE

N° 1. — Janvier 1873

SOMMAIRE

PARIS
BUREAU DE LA REVUE THÉOLOGIQUE
33, RUE DE SEINE

1873

REVUE THÉOLOGIQUE

LE SACRIFICE DE LA MESSE

4e ARTICLE (1).

V.

Dans un *commonitoire* écrit en 434 et devenu célèbre comme exprimant d'une manière normale les principes fondamentaux du catholicisme en matière de doctrine, *Vincent*, moine et prêtre du monastère des îles de Lerins (Saint-Honorat), près de Marseille, énonce des idées fort justes sur le développement du dogme. Après avoir parlé de l'obligation de conserver intact le dépôt de la foi, il pose la question : Ne doit-il donc y avoir aucun progrès ? Il donne une réponse affirmative. Il veut même que le progrès soit très-grand, mais que ce soit en vérité un progrès et non pas une altération. Car le progrès, dit-il, implique ceci, que chaque chose qui est censée progresser s'accroît en elle-même; l'altération implique qu'une chose se transforme en une autre chose. Il poursuit ainsi : « Que l'intelligence, la science et la sagesse de toute l'Eglise, de même que celle de chacun de ses membres, prenne donc de l'accroissement, mais de telle sorte que le dogme reste exactement le même. Que, en ce qui concerne la religion, les âmes imitent ce qui se produit dans les corps qui, tout en se développant, ne changent pas de nature. Il y a une grande différence entre la fleur de la jeunesse et la maturité de la vieillesse, et cependant ce sont les mêmes hommes qui, après avoir été des adolescents, deviennent des vieillards. Les corps

(1) Voyez la *Revue théologique :* Année 1872, page 16 et suiv., page 81 et suiv., page 133 et suiv.

des enfants à la mamelle ont autant de membres que les corps des hommes faits. Rien ne se trouve dans les vieillards qui n'ait existé, du moins d'une manière latente, dans les enfants. S'il vient s'ajouter au corps un nouveau membre, ou si un membre en est détaché, il s'ensuit nécessairement ou bien que le corps périt ou qu'il s'affaiblit. Que le dogme de la religion chrétienne suive ces mêmes lois du progrès. Que dans le cours des temps il se consolide, s'étende, mais en conservant son caractère primitif. Car il est juste que les dogmes de la philosophie céleste soient d'âge en âge définis avec plus d'exactitude, développés plus amplement; mais il n'est pas juste qu'ils soient altérés, tronqués, mutilés. Ils doivent recevoir toujours plus d'évidence, de lumière, toutefois en conservant leur plénitude, leur intégrité, leur caractère propre. »

Jamais, il faut l'avouer, les lois du progrès et du développement, que Vincent de Lerins sait si bien formuler et définir, n'ont été transgressées et violées d'une manière plus flagrante qu'en ce qui concerne la doctrine de la messe, telle qu'elle s'est présentée à nous dans notre précédente exposition. Il serait, en effet, difficile de trouver un exemple plus frappant de l'altération soit de la vérité biblique, soit du contenu même de la tradition catholique. Avec le sacrifice visible du pain et du vin, étranger à l'institution du Seigneur, vient s'ajouter dès le commencement comme un nouveau membre au corps du dogme, et par là le germe d'une multitude d'erreurs y est implanté. Il s'établit de suite une prépondérance du sacrifice eucharistique sur le sacrement proprement dit, prépondérance qui équivaut à une mutilation du dogme. Le sacrifice visible du pain et du vin se transforme peu à peu dans le sacrifice du corps et du sang de Christ. Ce qui était sacrifice d'actions de grâce devient sacrifice expiatoire. Ce qui était une figure de rhétorique (voici l'agneau immolé pour vous, — chaque jour Christ est immolé pour les hommes) devient une expression, une formule dogmatique. Ce qui était un sacrifice, dont Dieu n'a nullement besoin pour être rendu propice envers l'homme, devient la condition *sine qua non* de la grâce divine et de l'appropriation du salut. Ce qui était une simple commémoration du sacrifice sur Golgotha s'identifie avec ce sacrifice, se met à sa place et en acquiert les vertus.

Tout ce que nous avons exposé jusqu'à ce moment concerne les temps antérieurs au concile de Trente. Il s'agit maintenant

pour nous d'examiner de quelle manière ce concile a fixé et formulé la doctrine en question, et comment les théologiens catholiques, qui se fondent sur les définitions dudit concile, ont cherché à les défendre, les préciser, les développer. Nous verrons en même temps s'ils ont réussi à donner à cette doctrine une certaine unité, s'ils ont su éviter les contradictions que nous avons signalées dans la théologie catholique antérieure.

Nous passons premièrement en revue les définitions du concile. Ici viennent se placer en première ligne celles qui concernent le sacrement de l'eucharistie proprement dit, en tant qu'il est différent du sacrifice. Ces définitions furent sanctionnées dans la session XIII, par le décret sur le très-saint sacrement de l'eucharistie. Il y est traité en huit chapitres de la présence réelle du Seigneur dans le sacrement de l'eucharistie, des causes pour lesquelles ce sacrement a été institué, de l'excellence de ce sacrement, de la transsubstantiation, du culte et de la vénération dont ce sacrement doit être l'objet, de l'usage de le conserver et de l'apporter aux malades, de la préparation nécessaire pour le recevoir dignement, des effets de cet admirable sacrement. Suivent onze canons, dont chacun est suivi d'un anathème destiné à corroborer la doctrine contenue dans le décret.

On s'attendrait à trouver ici les définitions concernant le sacrifice, mais elles ne viennent que plus tard, après celles qui se rapportent à deux autres sacrements, ceux de la pénitence et de l'extrême-onction. Ce n'est que dans la session XXII, tenue le 17 septembre 1562, que la doctrine du sacrifice de la messe fut exposée. Il y a là quelque chose de singulier. Pourquoi ne pas joindre ensemble les choses qui forment en elles-mêmes un tout? Le fait est que le concile est dans l'embarras sur la question de savoir où il doit placer le sacrifice. Il est, comme tel, inséparable du sacrement de l'eucharistie et devrait être traité conjointement avec celui-ci. Mais, comme sacrifice expiatoire, il appartient proprement au dogme de la rédemption. Toutefois le concile n'ose pas lui donner une place analogue, cela jurerait trop contre la vérité. Mais il appréhende aussi de le traiter comme simple appendice du sacrement, ce qui ne répondrait pas à la portée qu'il lui donne. Finalement, il lui assigne une place à part, mais toujours à la suite du sacrement de l'eucharistie, tandis que, comme préparation nécessaire à celui-ci, il devrait plutôt le précéder.

Voici maintenant les définitions doctrinaires du concile. Dans un premier chapitre, il est traité de l'institution du sacrifice de la messe.

« Parce que, sous l'Ancien Testament, d'après le témoignage de l'Apôtre, il n'y avait pas de perfection à cause de la faiblesse du sacerdoce lévitique, il fallait, Dieu l'ordonnant ainsi, qu'un autre sacrificateur selon l'ordre de Melchisédec surgît, notre Seigneur Jésus-Christ, qui fût capable de conduire à la perfection tous ceux qui devaient être sanctifiés. Ce Dieu, notre Seigneur, était sur le point de s'offrir une fois pour toutes (*semel*) par la mort, à Dieu le Père, sur l'autel de la croix, afin d'opérer une rédemption éternelle. Cependant, parce qu'avec sa mort son sacerdoce ne devait pas s'éteindre, dans le dernier repas qu'il fit avec ses disciples, la nuit dans laquelle il fut trahi, afin de laisser à son épouse bien-aimée, l'Eglise, un sacrifice visible tel que la nature humaine le requiert (*sicut hominum natura exigit*) et par lequel le sacrifice sanglant, qui devait se faire une seule fois sur la croix, fût représenté (*quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur*), pour que la mémoire de ce sacrifice durât jusqu'à la fin des temps, et pour que sa vertu salutaire nous fût appliquée en rémission des péchés que l'on commet tous les jours, — se déclarant éternellement sacrificateur selon l'ordre de Melchisédec, offrit son corps et son sang, sous les espèces du pain et du vin, à Dieu le Père, et les donna sous les mêmes symboles aux apôtres, qu'il établit alors comme sacrificateurs du Nouveau Testament. Il leur ordonna, ainsi qu'à leurs successeurs, de faire l'oblation du corps et du sang de Christ en disant : « Faites ceci en mémoire de moi. » L'Eglise catholique a en tout temps entendu ces paroles dans le même sens. Car après avoir célébré l'ancienne pâque, que la multitude des enfants d'Israël a immolée en mémoire de la sortie d'Egypte, Jésus-Christ institua une nouvelle pâque, ordonnant que lui-même fût immolé sous des signes visibles, par les sacrificateurs, en mémoire de son passage de ce monde-ci vers le Père, quand il nous racheta par l'effusion de son sang, nous arracha à la puissance des ténèbres et nous transporta dans son règne. Et c'est là l'offrande pure, qui ne peut être souillée par aucune indignité ou malice de ceux qui l'offrent, oblation dont le Seigneur a prédit, par la bouche du prophète Malachie, qu'elle devait être faite partout pure à son nom, qui devait être grand parmi les Gentils, oblation

dont parle l'apôtre Paul assez clairement, quand il écrit aux Corinthiens que ceux qui se sont souillés par la participation à la table des démons ne peuvent pas participer à la table du Seigneur. Dans les deux cas, l'Apôtre entend par le mot table l'autel. C'est cette même oblation qui était représentée en figure par diverses similitudes de sacrifices dans les temps de la loi de la nature et de la loi mosaïque. Elle embrasse tous les biens signifiés par ces deux lois, comme leur consommation et perfectionnement. »

Dans un second chapitre du même décret, nous trouvons quelques développements sur le caractère, la portée et les effets du sacrifice de la messe. Ce n'est qu'ici qu'il est appelé *propitiatoire :*

« Et parce que, dans ce divin sacrifice, qui se fait dans la messe, est contenu et immolé d'une manière non sanglante le même Christ qui s'est offert une fois sur l'autel de la croix, le synode enseigne que ce sacrifice est *vraiment propitiatoire*, et qu'il a pour effet que, si nous nous approchons de Dieu de bon cœur, avec véritable confiance, avec crainte, révérence et contrition, nous obtenons miséricorde et grâce. Car le Seigneur apaisé, rendu propice (*placatus*) par l'oblation de ce sacrifice, faisant grâce et accordant le don de pénitence (1), pardonne des crimes et des péchés même très-grands. En effet, c'est la même victime. Le même, qui jadis s'est offert sur la croix, s'offre maintenant par le ministère des sacrificateurs, seulement le mode d'offrir est différent. Les fruits de l'oblation sanglante sont recueillis abondamment par le moyen de l'oblation non sanglante. Il s'en faut de beaucoup qu'il soit dérogé à celle-là par celle-ci. C'est pourquoi cette dernière est, d'après la tradition apostolique, offerte non-seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et autres nécessités des fidèles, mais aussi pour ceux qui sont morts en Christ, sans être entièrement purifiés de leurs péchés. » Suivent, après quelques chapitres qui traitent des choses rituelles, certains canons, chacun muni d'un anathème, contre ceux qui nient les différents points contenus dans le décret. Ainsi est dit : anathème, quiconque enseigne que

(1) C'est là la reproduction et altération d'une idée, que Clément de Rome (1 Cor. I, 7), a le premier énoncée, savoir que le sang de Christ répandu pour notre salut a offert à tout le monde la grâce et la pénitence. Clément semble avoir en vue les paroles de saint Paul (2 Cor. V, 18-21).

dans la messe il n'est pas offert à Dieu un véritable sacrifice (comme l'avaient enseigné les premiers pères et docteurs de l'Eglise); anathème est, qui dit (avec Grégoire I[er], Paschase Radbert et d'autres) que l'oblation qui se fait dans la messe veut seulement dire que Christ est donné aux fidèles pour être mangé par eux (*ad manducandum*); anathème est celui qui dit (en cela d'accord avec Justin le Martyr, Irénée et autres) que la messe est simplement un sacrifice de louanges et d'actions de grâce, une simple commémoration du sacrifice sur la croix. Sous ce rapport, le concile de Trente a mis fin à certaines définitions appartenant à un type de doctrine plus pur et plus ancien.

Il est un fait qui mérite à un haut degré notre attention, c'est que toutes les choses que nous venons de rapporter ne furent sanctionnées dans le sein du concile qu'au prix d'une lutte assez vive et assez prolongée. Il fallut que le père Salmeron, jésuite, présent au concile, se permît de véritables intrigues pour assurer la victoire à la doctrine que nous avons exposée. A cette occasion, le rusé jésuite fut forcé d'entendre devant tout le concile des choses peu flatteuses dites à son adresse : « Que l'on pouvait tolérer les pratiques et les menées qui se faisaient dans les choses de la Réformation, parce qu'il ne s'agissait que d'affaires humaines, mais que vouloir procéder par factions dans les choses de la foi, c'était donner un exemple pernicieux. » Toutefois, autant il faut se réjouir que la vérité ait trouvé des défenseurs et l'erreur des adversaires, autant faut-il déplorer que ces mêmes hommes n'aient fait valoir qu'une partie de la vérité et n'aient attaqué qu'une partie de l'erreur. Ils ont par là compromis leur œuvre et préparé leur défaite, tandis que leurs antagonistes, les jésuites et leur général en tête, avaient pour eux la conséquence rigoureuse du système de la doctrine catholique et par conséquent plus de chance de faire triompher leurs opinions.

Tous les pères assemblés à Trente étaient d'accord qu'il y avait dans la messe un sacrifice. Ils n'avaient aucun doute que ce sacrifice ne fît partie de la tradition de l'Eglise. Mais tandis que les uns voulaient prouver que l'Ecriture aussi enseignait un tel sacrifice (par les passages insérés dans le décret que nous avons rapporté), il se trouva pourtant un théologien qui eut la hardiesse de soutenir la thèse opposée. C'était Georges d'Ataide, théologien du roi de Portugal, devenu plus tard évêque, grand chapelain et inquisiteur général. Il dit : « Qu'on ne pouvait pas

mettre en doute que la messe ne fût un sacrifice, puisque tous les pères le disoient ouvertement et à tout propos. Et commençant par les pères latins et grecs de l'ancienne Eglise des martyrs, il vint de main en main jusqu'à nos docteurs modernes et assura qu'il n'y avait pas un docteur catholique qui n'eût appelé l'eucharistie sacrifice. D'où il fallait conclure que cette doctrine venait de la tradition des apôtres, laquelle suffisait pour faire des articles de foi, ainsi que le concile l'avait déclaré dès le commencement. Mais qu'un si solide fondement était affaibli par ceux qui en faisaient d'autres en l'air, en voulant trouver dans l'Ecriture ce qui n'y est point. D'où les adversaires prenaient occasion de calomnier la vérité, voyant qu'on l'établissait sur du sable mouvant. De là il passa à l'examen de tous les passages allégués par les théologiens pour montrer que pas un seul ne pouvait être entendu du sacrifice. » Après avoir fait cela avec force et lucidité, de manière à convaincre tous ceux qui n'étaient pas dominés par des préjugés, il conclut ainsi : « Qu'on ne pouvait pas prouver que la messe fût un sacrifice, sinon par la tradition, conjurant les pères de s'en tenir à ce seul fondement et de ne point risquer de rendre la vérité incertaine à force de la vouloir trop prouver. » Cette manière de voir fut rejetée d'un commun accord, cela va sans dire. Mais, quand même elle eût prévalu, elle n'aurait pas beaucoup changé la face des choses.

Il en est de même de l'argumentation de l'évêque de Veglia contre la thèse que Christ s'est offert en sacrifice dans la cène. Voici comment Sarpi, dans son *Histoire du Concile de Trente*, à laquelle nous avons emprunté nos précédentes citations, résume cette argumentation : « Qu'après un sacrifice expiatoire qui a été offert (par Jésus-Christ), il n'en faut point d'autre, — si celui-là est suffisant pour expier les péchés, — à moins que ce ne soit pour servir d'actions de grâces. Qu'il faut à toute force que ceux qui admettent un sacrifice propitiatoire dans la cène, confessent que nous avons été rachetés par ce sacrifice et non point par celui de la croix, auquel néanmoins l'Ecriture attribue notre rédemption. Que de dire que ce n'est qu'un même sacrifice qui a été commencé dans la cène et fini sur la croix, c'est tomber dans une autre absurdité pareille, car il est contradictoire de dire que le commencement du sacrifice est un sacrifice. Car, si quelqu'un s'arrêtait après un commencement sem-

blable sans passer plus avant, personne ne dirait qu'il eût sacrifié. L'on ne dira point non plus que si Jésus-Christ n'eût pas été obéissant à son Père jusqu'à la mort de la croix, et qu'il n'eût point fait d'autre oblation que celle de la cène, nous eussions été rachetés. L'on ne peut donc pas appeler cette oblation sacrifice, pour en avoir été le commencement. » L'évêque ajouta « que, comme il ne faisait nulle difficulté d'appeler la messe un sacrifice expiatoire, il n'approuvait point non plus que l'on dît en aucune façon que Jésus-Christ l'eût offert, puisqu'il suffisait de dire qu'il avait commandé qu'on l'offrît. Car, disait-il, si le concile définit que Jésus-Christ a offert lui-même ce sacrifice, il faudra décider si ce sacrifice a été propitiatoire ou non. S'il l'a été, l'on tombe dans les absurdités indiquées précédemment. S'il ne l'a pas été, l'on ne saurait conclure que la messe est un sacrifice expiatoire. Au contraire on dira que, si l'oblation de Christ dans la cène n'a pas été propitiatoire, celle du prêtre dans la messe doit l'être encore moins. D'où il conclut que le plus sûr était de dire que Jésus-Christ avait commandé aux apôtres d'offrir un sacrifice propitiatoire dans la messe. » — Quel a été le fruit de ce discours? Sarpi va nous l'apprendre : « Ce discours fit tant d'impression que presque tous les pères furent d'avis qu'on ne dît point que Jésus-Christ eût offert un sacrifice *propitiatoire* dans la cène, mais simplement un sacrifice. Par contre, dans le deuxième chapitre du décret, nous lisons que la messe, telle qu'elle se pratique dans l'Eglise, est un sacrifice propitiatoire, — ce qui est aussi l'avis de l'évêque de Veglia. — Son opposition aurait eu une bien plus haute portée s'il avait posé la question ainsi : Jésus-Christ, en instituant la sainte cène, s'est-il offert lui-même ou n'a-t-il fait qu'annoncer le sacrifice de la croix? D'après ce que nous venons d'entendre, cette seconde alternative aurait été pour lui la seule admissible et elle aurait soulevé au point de vue catholique une insurmontable difficulté; car, si le Seigneur n'a fait qu'annoncer son sacrifice, la cène n'était donc pas un sacrifice, et la messe, reproduction de la cène, n'en était pas un non plus.

Pallavicino, dans son *Histoire du Concile de Trente*, livre XVIII, donne le complément de l'exposition de Sarpi (1). Il distingue

(1) D'après Léopold Ranke, on peut être sûr que Sarpi dit la vérité, toutes les fois qu'il n'est pas contredit ouvertement par Pallavicino.

quatre classes d'opinions diverses sur ce sujet dans le sein du concile, et il dit même que la quatrième classe se subdivise presque autant qu'elle compte de membres. Il est intéressant d'apprendre à cette occasion qu'il y eut parmi les pères assemblés à Trente un homme qui osa protester contre l'opinion que le Seigneur en disant : Faites ceci en mémoire de moi, avait institué les apôtres comme sacrificateurs. Un autre évêque déclara que le sacrifice accompli par Christ dans la sainte cène n'avait été qu'un sacrifice eucharistique, c'est-à-dire de louanges et d'actions de grâce. Encore un autre évêque dit qu'on ne devait pas préciser dans le décret quelle sorte de sacrifice le Seigneur avait fait dans la sainte cène; car, ajouta-t-il, la chose est discutable et ne peut être prouvée suffisamment par aucun passage de l'Ecriture.

VI.

Mais il est temps d'embrasser l'ensemble de la doctrine du sacrifice, telle qu'elle a été sanctionnée par le concile de Trente, et d'en examiner les détails. Pour cet effet, nous remontons aux célèbres controverses du cardinal Bellarmin, qui contiennent l'exposition la plus complète, la plus authentique, on pourrait dire le commentaire le plus exact, le plus véridique des définitions dudit concile (1).

Bellarmin commence par exposer nettement, selon sa coutume, l'état de la question. « Il ne s'agit pas, dit-il, d'un sacrifice de louanges et d'actions de grâce, tel que plusieurs théologiens protestants l'admettaient aussi (en cela d'accord avec les premiers pères de l'Eglise), mais d'un sacrifice propitiatoire. Il n'est non plus question d'un sacrifice purement spirituel, mais d'un sacrifice dans le sens propre du terme, d'un sacrifice extérieur et visible. En tout cela le cardinal reproduit exactement les définitions du concile, qui sont encore corroborées par les canons ajoutés au décret.

Nous avons vu que le concile affecte de donner à la doctrine en question une espèce de fondement philosophique quand il

(1) « Disputationes Roberti Bellarmini de controversiis christianæ fidei adversus hujus temporis hæreticos. » La première édition parut à Rome, depuis 1581. Elle fut suivie de plusieurs dont la dernière est celle de Prague, en 1724.

enseigne que la nature humaine requiert un sacrifice extérieur et visible. Voici comment Bellarmin s'est approprié et a développé cette idée. Il débute en disant que dans chaque religion, n'importe qu'elle soit vraie ou fausse, il se trouve des sacrifices extérieurs et visibles; il en conclut qu'ils proviennent de la lumière et de l'instinct de la nature humaine, qu'ils dérivent d'un principe primitif qui nous vient de Dieu. On ne peut pas dire avec Chemnitz, théologien luthérien, que les sacrifices proviennent d'un instinct corrompu, car les saints hommes de l'ancienne alliance ont aussi offert des sacrifices, Abel, Abraham et d'autres. Si Chemnitz n'avait pas raison de juger les sacrifices ainsi qu'il l'a fait, Bellarmin n'est pas non plus dans son droit lorsqu'il énonce son jugement. Les sacrifices font partie de ce que l'Apôtre appelle les éléments du monde (στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Galates IV, 3 ; Colossiens II, 8), qui sont abolis par le Christ.

Bellarmin poursuit ainsi : « Le sacrifice est une partie intégrante du culte de Dieu, il est essentiellement le culte qui revient proprement à Dieu, car il partage avec les créatures d'autres sortes de culte. Le sacrifice est ce qui distingue le culte de Dieu de toutes les autres espèces de culte. C'est pourquoi aucune religion ne peut subsister sans sacrifice. Car la religion est instituée pour la vénération de Dieu, or celui qui ne rend pas à Dieu la vénération qui lui est due, l'insulte. Donc, si on abolit la messe, il n'y a plus de sacrifice dans l'Eglise, par conséquent plus de culte rendu à Dieu. » Quand on pense qu'il ne s'agit pas seulement d'exprimer la vénération envers Dieu, mais avant tout de se le rendre propice, de gagner sa faveur, — un point que Bellarmin passe ici avec intention sous silence, — on en est réduit à se demander : Est-il possible de formuler plus nettement la négation du caractère fondamental de la religion chrétienne? Bellarmin connaît fort bien la plus forte objection qu'on puisse lui faire. C'est pourquoi il poursuit ainsi :

« Les protestants disent qu'il reste le sacrifice de Christ sur la croix et que c'est là le seul sacrifice de la religion chrétienne, mais le sacrifice de la croix, quoiqu'il fût un véritable sacrifice, n'était pas capable de servir de fondement et de moyen de conservation pour une nouvelle religion. Et si nous n'avions aucun autre sacrifice que celui qui fut offert sur la croix, il s'ensuivrait que nous n'aurions point de religion. » Comment le

cardinal cherche-t-il à prouver une si surprenante assertion? Remarquons bien qu'il s'agit d'un autre sacrifice pour rendre utile, salutaire celui de la croix. On peut dire, il est vrai, que le sacrifice de la croix serait pour nous nul et comme non avenu sans le ministère de la parole, par lequel il est appliqué aux fidèles, et devient l'objet de leur croyance et le moyen de leur salut. Mais comment peut-on dire qu'il faut un nouveau sacrifice pour rendre efficace celui de la croix?

Voici les arguments du cardinal : 1) « Le sacrifice sur la croix n'est pas ce qui distingue la religion chrétienne des autres religions. Au contraire, toutes les religions dès le commencement du monde l'ont en commun. Car tous les sacrifices de la loi de Moïse et de la loi de la nature se rapportent au sacrifice de la croix, et tous les justes de l'ancienne alliance ont été déclarés justes en vertu de ce sacrifice. Il s'ensuit que la religion chrétienne ne se distingue pas des autres religions par le sacrifice de la croix. » Abstraction faite de ce point, savoir qu'il ne s'agit pas de ce qui distingue la religion chrétienne des autres religions, mais de ce qui assure au sacrifice de la croix ses effets salutaires, nous devons signaler le manque de logique dans l'argumentation du cardinal : Parce que le sacrifice de la croix rend inutiles tous les autres sacrifices, en ce qu'ils tirent leur vertu de celui-là, il n'est d'aucune valeur, à moins qu'il ne vienne s'y ajouter un nouveau sacrifice! Parce que tous les saints hommes de l'ancienne alliance ont été déclarés justes en vertu du sacrifice de la croix, il n'est pas celui par lequel se distingue la religion chrétienne! Mais ne voit-on pas qu'en nous plaçant au point de vue de l'auteur, nous devrons dire : Si le sacrifice de Golgotha n'est pas ce qui distingue la religion chrétienne des autres religions, le sacrifice de la messe la distingue encore infiniment moins, puisqu'il est exactement conforme aux anciens sacrifices, soit juifs soit païens, dans ce sens que par lui il est offert à Dieu une chose visible et extérieure? D'ailleurs le cardinal annule lui-même son argument; car il enseigne que le sacrifice de la croix est identiquement le même que celui de la messe, que celui-ci est la *représentation* du premier, comme l'enseigne d'ailleurs le concile.

2) « Le sacrifice de la croix a été offert une fois pour toutes et a depuis cessé d'exister. Il subsiste uniquement par rapport à sa vertu inhérente et à ses effets. Il n'existait point alors que la

religion chrétienne a commencé, car cette religion a pris naissance par ce sacrifice. Par contre le sacrifice, qui fait partie intégrante de la religion, doit l'accompagner toujours, comme nous l'avons prouvé plus haut. » Cet argument se confond avec ce que l'auteur a dit en faveur des sacrifices : 3) « Chaque religion requiert un sacrifice extérieur et visible, qui sert à ses sectateurs de point de ralliement (comme s'il n'était pas possible de constituer des assemblées religieuses sans sacrifices extérieurs et visibles). « Mais rien de semblable, continue le cardinal, ne se trouve dans le sacrifice de la croix. Il est invisible pour les chrétiens et par conséquent ne peut pas servir de point de ralliement. A supposer même que cela fût possible, les chrétiens n'oseraient pas se rassembler autour du sacrifice de la croix. Car ce serait contraire à toute justice que les chrétiens tuassent Christ si souvent. » (*Non enim fas esset, ut Christum christiani toties interficerent*). 4) « Le sacrifice des chrétiens doit être un rite ordonné par Dieu, qui est appelé culte de *latrie*. Mais le sacrifice de Christ n'est pas un tel rite, à moins qu'on ne prétende que Dieu nous a ordonné de commettre le plus grand crime, qui serait de tuer Christ. Il ne peut ici non plus être question du culte de *latrie*. Car mettre Christ à mort serait au contraire le plus grand sacrilége. » Nos lecteurs ne s'attendent sûrement pas à ce que nous nous arrêtions à un tel verbiage.

Bellarmin semble lui-même reconnaître combien le principe sur lequel repose toute cette argumentation manque de justesse et de vérité. C'est pourquoi il se met à démontrer qu'il faut dans la nouvelle alliance des sacrifices extérieurs, parce qu'il y en avait déjà dans l'alliance ancienne. Il a touché ce sujet plus haut, il y revient pour le traiter au long, non pas sans nous montrer de nouveau combien peu il connaît le caractère de la nouvelle alliance :

« Christ, dit-il, n'a pas aboli davantage d'autres sacrements, par exemple la circoncision, mais il les a transformés en de meilleurs. » L'auteur veut dire que la circoncision a été remplacée par le baptême. « Or, comme le sacrifice est l'apogée du culte divin, Christ aurait dérogé à la vénération due à son Père, s'il avait proprement aboli les sacrifices. Les mêmes raisons, qui rendaient pour les juifs les sacrifices nécessaires, ces mêmes raisons existent encore toujours. — Les juifs avaient des sacrifices extérieurs et visibles, parce que le peuple était extérieur et visible, non pas

uniquement esprit mais esprit de chair. Il en est de même du peuple chrétien. — Les juifs avaient des sacrifices, par le moyen desquels ils se rendaient Dieu propice ou recevaient de lui des bienfaits, ou bien lui témoignaient leur gratitude pour des bienfaits reçus. C'est par les mêmes raisons, que nous avons besoin des sacrifices. Plus les bienfaits que Dieu nous accorde sont grands, plus nous incombe l'obligation d'offrir à Dieu des sacrifices. » Sous ce dernier rapport le cardinal semble considérer la messe comme sacrifice d'actions de grâces. « On fait ici l'objection que le culte intérieur vaut mieux que le culte extérieur, et que les chrétiens ont le culte intérieur. Quoique celui-ci soit meilleur que celui-là, l'union des deux genres de culte est préférable, c'est-à-dire le culte intérieur joint à sa manifestation au dehors. » (Comme s'il n'y avait que le sacrifice extérieur, par lequel on pût rendre ses hommages à Dieu.)

En tout cela, il s'agit de prouver que la messe n'est pas seulement une commémoration ou représentation du sacrifice sur Golgotha, mais qu'elle en est une véritable reproduction (*instauratio*). Toutefois, ceci n'acquiert une parfaite évidence que par la transsubstantiation des espèces, par la présence réelle, substantielle du corps et du sang du Sauveur. Ici vient se placer une exposition intéressante dans ce sens qu'elle montre d'une manière frappante, comment une erreur conduit à l'autre.

« Il faut, dit le cardinal, que le corps et le sang de Christ soient réellement présents, parce qu'alors seulement ils peuvent être offerts et la reproduction du sacrifice de la croix s'effectuer. C'est précisément le fait, que les éléments sont transsubstantiés, qui prouve que l'eucharistie est un sacrifice. Car aucun autre sacrement ne contient le corps de Christ. Ils ne sont que des signes visibles dans lesquels la grâce de la sanctification est contenue. Il n'y a pas besoin d'autre chose pour constituer un sacrement (*nihil aliud requiritur ad rationem sacramenti*). C'est pourquoi l'eucharistie pourrait être véritablement et réellement un sacrement, quand même elle ne contiendrait pas le corps de Christ. Quelle est donc la cause pour laquelle l'eucharistie devait nécessairement contenir le corps de Christ? Il n'y en a aucune autre que celle-ci : il fallait que l'eucharistie fût offerte par nous en toute vérité et réalité au Père, et que par conséquent elle pût être un véritable sacrifice dans le sens propre du terme. » (*De Eucharistia*, liv. V, chap. 22.) Bellarmin a raison en ceci,

qu'il y a une étroite union entre la présence réelle et le sacrifice. Si on met de côté celui-ci, on ne pourra jamais trouver un motif suffisant pour celle-là.

L'auteur fait ressortir encore d'une autre manière la solidarité qui existe entre ces deux choses, tout en montrant de nouveau que la notion du sacrement n'implique pas celle de la présence réelle. « Tous les autres sacrements, dit-il, consistent dans un acte, non pas dans une chose permanente. Il n'en est pas ainsi de l'eucharistie. Elle seule consiste dans une chose permanente. Cela ne peut s'expliquer que par cette raison, qu'elle est non-seulement sacrement, mais aussi sacrifice. » La chose permanente, c'est l'hostie consacrée, qui contient le corps du Seigneur, qu'elle soit mangée ou non. Cela est dit en opposition à la doctrine luthérienne qui n'admet la présence réelle que pour le cas où l'hostie est mangée.

Le cardinal ne se borne pas à ces arguments. Il cite à son appui les pères et les conciles. Tous les passages où les pères parlent du sacrifice eucharistique (nous en avons rapporté les principaux dans notre précédente exposition), lui sont autant de preuves pour le sacrifice actuel de la messe, suivant en cela l'exemple de bien des docteurs du moyen âge et donnant l'exemple à bien des théologiens catholiques venus après lui, parmi lesquels nous remarquons des savants catholiques du premier ordre. Tant il est difficile à un catholique de considérer les enseignements des pères autrement que par le prisme de la doctrine reçue dans l'Eglise! Il va sans dire que Bellarmin allègue certains passages des Ecritures en faveur de sa doctrine. Ce sont d'abord ceux sur lesquels s'était fondé le concile de Trente et que déjà l'évêque portugais mentionné plus haut avait tous reconnus comme non valides pour prouver le sacrifice de la messe. Il est inutile de nous y arrêter. Car il est évident que Malachie I, 10, parle d'un sacrifice purement spirituel, et ne parle en tout cas pas du sacrifice de la messe; que Melchisédec (Genèse XIV, 28), n'a pas offert le pain et le vin en sacrifice. On reconnaît de suite que l'agneau pascal n'est pas un type des éléments de la sainte cène, mais de Christ crucifié. Et quand saint Paul (1 Cor. X, 21), parle de la table des démons et de celle du Seigneur, il n'a certes pas en vue l'autel. C'est toujours par le même procédé arbitraire que le cardinal retrouve la messe dans l'Evangile selon saint Jean (IV, 21-23; Actes XIII, 2), où il entend les mots προσκυνεῖν, λειτουργεῖν,

de l'oblation du sacrifice de la messe. Il passe de même lestement sur les passages de l'épître aux Hébreux, où il est dit si clairement qu'il ne peut plus y avoir de sacrifices après celui de la croix (Hébreux IX, 25; X, 10, 14, 18). Cela exclut selon Bellarmin seulement un nouveau sacrifice sanglant, non pas le sacrifice non sanglant de la messe.

Ce sacrifice est en particulier prouvé par les paroles mêmes de l'institution de la sainte cène (1 Cor. XI, 24) : « Faites ceci en mémoire de moi. » Comment Bellarmin peut-il rapporter ces mots au sacrifice? Il en appelle au sens du mot hébreu עשה qui, comme l'on peut s'en convaincre en consultant un dictionnaire de cette langue, signifie quelquefois sacrifice. Aussi ne manque-t-il pas d'en citer plusieurs exemples, — toutefois non pas sans commettre une grave erreur. Le prophète Osée (II, 8), dit que les enfants d'Israël firent de l'or et de l'argent, que Dieu leur avait donné, Baal, c'est-à-dire une idole de Baal. Bellarmin traduit comme si le prophète avait voulu dire : Ils offrirent des sacrifices à Baal. — Quant à la sainte cène, il est hors de doute que ποιεῖν ne signifie jamais sacrifice dans le Nouveau Testament, et ne peut pas le signifier ici. Car τοῦτο, régime direct, ne peut pas se rapporter au pain et au vin, mais à l'acte que le Seigneur vient de faire, en disant : Prenez, mangez, etc. Pour maintenir son opinion, Bellarmin prétend que le Seigneur, dans l'acte qu'il vient d'accomplir, a offert son corps et son sang en sacrifice. « Christ a dit : « Ceci est mon corps qui est *donné* (*datur*) pour vous » (Luc XXII, 19), ou, comme le rapporte saint Paul (1 Cor. XI, 24), qui est *rompu* pour vous (*frangitur*), de même « ce calice « est le Nouveau Testament dans mon sang, qui est *répandu* pour vous » (*effunditur*) (Luc XXII, 20). Matthieu ajoute : « Pour la ré- « mission des péchés » (XXVI, 28). Ces verbes, dans le temps présent, *datur*, *frangitur*, *funditur*, ne signifient pas que les espèces soient données, rompues ou répandues, pour que les apôtres mangent et boivent, mais pour être offertes en sacrifice. Le Seigneur ne dit pas : *vobis datur*, *frangitur*, *effunditur*, mais *pro vobis*. Cet acte de sacrifice ne s'est fait qu'en présence des apôtres : nonobstant cela le Seigneur dit : répandu pour beaucoup. Le sens est : le sang est répandu pour vous et pour beaucoup d'autres, répandu en sacrifice expiatoire. » — Ainsi tout rapport direct des paroles de l'institution avec le sacrifice sur la croix est annulé. Le sang de Christ est répandu en sacrifice à deux re-

prises, la première fois pendant la sainte cène, une seconde fois sur la croix, comme confirmation du sacrifice fait dans la sainte cène. Il en est de même du corps de Christ. L'Ecriture enseigne cela, ajoute le cardinal, d'une manière on ne peut plus claire (*apertissime*). Cela ressort aussi avec la dernière évidence du terme *rompu*, qui ne peut que se rapporter au pain, non pas au corps de Christ sur la croix, qui ne fut pas rompu.

A cette occasion, Bellarmin mentionne l'objection des protestants qui ne manque pas de gravité, savoir que l'acte du sacrifice n'est nulle part indiqué dans le texte. Mais il est bien loin de se décontenancer pour si peu ; cependant, il concède que, bien que cet acte existe, il n'est pas facile de le distinguer des autres actes, qui se font en même temps. Voici comment il élude cette difficulté : « Nous avons dans l'eucharistie un acte manifeste d'immolation et d'oblation, savoir la consécration. Car les adversaires ne sont pas en droit de prétendre que nous leur montrions un passage du texte où le Seigneur a dit : *J'offre.* Il suffit qu'il soit évident que l'acte d'oblation et d'immolation a eu lieu. Car nous ne lisons nulle part dans l'Ancien Testament, que les prêtres disaient : *J'offre;* mais par là même qu'ils mettaient les animaux immolés sur la table, ils étaient censés faire l'acte du sacrifice. — Tout comme notre Seigneur n'a non plus dit sur la croix : *J'offre, je sacrifie*, cependant qui osera nier qu'il a offert un sacrifice, en montant volontairement sur la croix? Pareillement, l'acte par lequel le corps de Christ est posé sur la table afin d'être consumé (par le prêtre), et de représenter la passion du Seigneur, doit être appelé oblation et immolation. Or, cet acte est la consécration. Car par elle il se fait, que le corps de Christ est vraiment et visiblement présent sur la table (*De Eucharistia*, liv. 12, 8, 21). Dans un autre endroit, Bellarmin va jusqu'à dire : Aussi longtemps qu'on ne nous prouvera pas que le texte porte : *je n'offre pas*, nous maintenons l'assertion que Christ a offert dans la cène son corps et son sang en sacrifice. — Nous ajoutons que, comme l'oblation coïncide avec la consécration, elle coïncide aussi avec la transsubstantiation. C'est pourquoi Bellarmin dit aussi que le vin changé en sang est proprement appelé l'oblation du Nouveau Testament.

Le cardinal revient à un argument qu'il a déjà fait valoir sous deux rapports en faveur du sacrifice de la messe, argument donné dans la vraie présence du corps et du sang de Christ. « Car ils

sont reçus dans la sainte cène comme chair et sang de la victime offerte pour nous; ils sont donc nécessairement en premier lieu immolés et offerts à Dieu. Ils sont pris par nous comme participation à la victime. Car le corps et le sang sont consacrés séparément, afin que nous comprenions que le corps et le sang sont présents comme corps tué et mort. — En outre, corps et sang du Seigneur sont dans la sainte cène comme nourriture et boisson. Or, corps et sang d'un animal ne peuvent servir comme nourriture et boisson, à moins que l'animal meure. Or, Christ ne meurt que par immolation. » Mais tout en prouvant l'étroite connexion entre le sacrifice et la présence réelle, le cardinal se met ici en opposition flagrante avec ce qu'il a dit pour échapper à l'étreinte des passages de l'épître aux Hébreux, cités plus haut. Il est donc bien vrai que Christ est présent comme mort et tué, comme immolé, et Calvin est parfaitement dans la vérité en disant, ce que Bellarmin lui-même rapporte avec une espèce de naïveté : « Si les papistes disent, qu'ils ne veulent ni ne peuvent tuer Christ, cependant cela ressort nécessairement de leur dogme, car sans effusion de sang, comme l'enseigne l'Ecriture, il n'y a pas de rémission des péchés. » Comment contredire cela? Bellarmin efface tout simplement ce qu'il a dit sur la présence réelle. Après avoir dit que Christ ne meurt que *in sacramento*, c'est-à-dire dans le signe qui représente l'unique mort qu'il a subie jadis, il ajoute : « La messe n'est que la répétition du Testament que Christ a fait une fois pour toutes et qu'il a confirmé par sa mort. Il en est ici comme d'un testament quelconque lu de nouveau devant un tribunal pour attribuer un héritage. Il n'est pas besoin pour cet effet que le testateur meure de nouveau, il suffit qu'il soit constaté qu'il est mort et qu'il n'a pas, avant de mourir, révoqué ou commué son testament » (*De Eucharistia*, lib. V, chap. 35, § 17, etc.) Bellarmin ne dit pas qu'il faut que le testateur soit présent, soit mort, soit vif; il suffit donc que le document authentique de sa volonté suprême soit montré, exhibé. Peut-on désirer une négation plus complète et du sacrifice de la messe et de la présence réelle? Le cardinal ne vient-il pas par un aveu involontaire confirmer le point de vue évangélique?

Des contradictions analogues se trouvent dans d'autres définitions. Le cardinal affirme que, sans faire injure à la croix de Christ, on peut multiplier des sacrifices qui représentent le sacrifice de la croix, et nous en appliquent le fruit (l. c.,

cap. 25) conformément au décret du concile que nous avons donné plus haut. Mais qu'est-elle, cette représentation du sacrifice de Christ? une représentation n'est pas une reproduction, un renouvellement, et c'est pourtant là ce qu'on doit attendre, si la messe est un sacrifice dans le sens propre du terme. En outre, une simple application du fruit du sacrifice sur Golgotha n'implique pas non plus un véritable sacrifice, par la simple raison déjà donnée, savoir, que tous les sacrements, et non-seulement les sacrements, mais aussi le ministère de la parole, sont institués pour appliquer aux fidèles les fruits du sacrifice de la croix. Nous voilà donc retournés au point où était Thomas d'Aquin. (Voyez cette *Revue*, 1872, p. 151.) Cependant le cardinal maintient, sous d'autres rapports, fermement l'idée du sacrifice. Après avoir dit que hors du sacrifice de la croix il n'y a plus d'oblation pour les péchés, après avoir posé comme certain, que le sacrifice de la croix a acquis un prix absolument suffisant pour les péchés du monde entier, pour tous les péchés passés, présents et futurs, il ajoute : « Cependant la rémission de tous les péchés n'est pas encore faite. Car il se commet encore toujours des péchés, et il s'en commettra à l'avenir. C'est pourquoi il reste une hostie pour le péché, savoir le sacrifice de la messe. » Voilà donc le cardinal bel et bien revenu au sacrifice dans le propre sens du terme, à une reproduction du sacrifice de la croix, à un sacrifice qui est plus que commémoratif, quoiqu'il l'appelle ainsi à plusieurs reprises.

Bellarmin voue une considération particulière au caractère *propitiatoire* du sacrifice de la messe. Il débute par l'énumération des différents genres de sacrifices. Le premier est le sacrifice *latreutique* (λατρευτικόν) ou *honorifique*, dont le but est uniquement le culte de Dieu et l'honneur qui lui est rendu. Le second est le sacrifice pour le péché, aussi appelé *propitiatoire*, dont le but est, outre le culte de Dieu, la propitiation du Dieu irrité et la rémission des péchés. Le troisième est appelé dans l'Ecriture le sacrifice *pacifique* (?); comme tel, il est double, l'un est *eucharistique*, l'oblation des actions de grâce pour un bienfait reçu; l'autre peut être appelé *impétratoire* (1), dont le but est d'obtenir (*impetrare*) un bienfait (*impetratio beneficii*). Les adversaires, ajoute l'auteur, concèdent facilement que la sainte cène est

(1) Qu'on veuille bien nous pardonner cette expression.

dans un sens large sacrifice eucharistique et latreutique; mais ils n'admettent en aucune manière que l'eucharistie est un sacrifice propitiatoire et impétratoire, et en effet ils ne peuvent l'admettre à moins de confesser que l'eucharistie est non-seulement un sacrement, mais aussi un sacrifice dans le sens propre du terme. C'est pourquoi Bellarmin veut maintenant prouver, que la messe est en premier lieu sacrifice propitiatoire, en second lieu impétratoire; en troisième lieu il veut montrer quelle est l'essence de ce sacrifice.

Pour prouver qu'il est propitiatoire, il cite les sacrifices de Job (I, 5) pour les péchés de ses fils, les sacrifices du Lévitique (IV-V, 6), qui tous sont pour lui des types du sacrifice de la messe. Il cite les paroles de l'institution de la sainte cène : Voici le sang répandu pour vous. Il allègue en outre quelques passages des anciennes liturgies de la messe. Le sacrifice de la messe est impétratoire, c'est-à-dire il a la vertu d'obtenir de Dieu toutes sortes de bienfaits (*impetratorium omnis generis beneficiorum*). A l'appui de cette assertion il nomme divers sacrifices dans l'ancienne alliance, l'exhortation de l'Apôtre (1 Timothée II, 1. 2) de faire des prières pour toutes sortes de personnes, certains passages des pères, le tout tellement arbitraire et superficiel, qu'on a peine à croire que le cardinal parle au sérieux. Ainsi, les paroles d'Origène : C'est seulement cette *commémoration* (du sacrifice de la croix) qui rend Dieu propice envers les hommes, — lui sont une preuve en faveur du caractère expiatoire du sacrifice de la messe.

Passant à l'essence de ce sacrifice, nous sommes un peu surpris d'apprendre qu'il n'est pas, comme l'enseigne le concile, *vraiment* propitiatoire, mais *indirectement*, parce qu'il obtient la rémission de la coulpe du péché. Dans le sens propre du terme il est seulement impétratoire, parce que Christ maintenant dans l'immortalité ne peut plus ni acquérir des mérites ni opérer une satisfaction (à la justice de Dieu), il ne peut qu'obtenir (*impetrare*); c'est pourquoi *impetratio* est la véritable vertu et efficacité du sacrifice de la messe, qui, comme tel, est une *oratio realis, non verbalis*, une prière consistant dans un sacrifice. Il est propitiatoire d'une manière *médiate*, en ce qu'il a la vertu d'obtenir le secours de la grâce. Cependant Bellarmin est bien loin d'annuler ce qui est l'essentiel dans la définition du concile. Il s'approprie la sentence, que Dieu rendu propice par ce sacrifice

concède le don de pénitence, par lequel, ajoute le cardinal, le fidèle est poussé à vouloir s'approcher du sacrement et reçoit la sanctification (*De Euchar.*, liv. VI, c. IV, § 7); mais il n'est dit nulle part, pourquoi il faut le sacrifice eucharistique du corps et du sang de Christ pour engager Dieu à accorder le don de pénitence. D'un autre côté, si la vertu du sacrifice de la messe est d'apaiser le Dieu irrité, cela suppose que Christ acquiert encore toujours des mérites, fait toujours une œuvre de satisfaction. S'il en est ainsi, il faut bien que la messe soit un complément du sacrifice de la croix, et non-seulement, comme l'enseigne le cardinal à plusieurs reprises, une application du fruit de ce sacrifice. Il est impossible de sortir de ce cercle vicieux.

Bellarmin sent plus ou moins la difficulté. Il entrevoit que le sacrifice de la messe n'est pas vraiment motivé et justifié. C'est pourquoi il cherche à lui donner un autre appui ou fondement. « Le sacrifice, dit-il, procure la préparation nécessaire pour communier dignement, et de sorte qu'on en retire un effet salutaire, car l'homme n'ose pas s'approcher de la table du Seigneur « avec la conscience du péché, » s'il ne veut pas s'exposer à manger et à boire son jugement. Or, c'est le sacrifice de la messe qui lui ôte cette conscience du péché. Mais par là le cardinal se heurte contre une nouvelle difficulté. Car, d'après la discipline de l'Eglise, il suffit que le fidèle ne vienne pas à la communion, ayant sur la conscience le poids d'un péché mortel. Mais le péché mortel est ôté par l'absolution que le fidèle a obtenue après la confession. Le sacrifice en soi-même n'ôte que les péchés journaliers, comme le concile l'a dit, c'est-à-dire les péchés véniels, de moindre importance. Or, ces péchés-là n'empêchent pas qu'on communie dignement, si on ne les a pas confessés. Voilà donc de nouveau le fruit du sacrifice de la messe se trouvant illusoire, cela d'autant plus que c'est la communion même qui procure la rémission des péchés quotidiens, d'après la décision du concile (Session XIII, chap. II), la communion est appelée l'antidote, par lequel nous sommes délivrés des coulpes quotidiennes et préservés des péchés mortels.

La même impossibilité de motiver le sacrifice expiatoire de la messe se montre encore sous un autre rapport. Le cardinal maintient fermement le principe, que le sacrifice de la messe n'a pas les mêmes effets que le sacrifice de la croix. « Les théologiens, dit-il, s'accordent à dire que la valeur de la messe est

limitée (*valor finitus*), et cela ressort aussi de la pratique de l'Eglise. Car si la messe avait une valeur infinie (comme le sacrifice sur la croix), il serait superflu de faire lire tant de messes pour la même chose, tandis que le sacrifice sur la croix, précisément parce qu'il est d'une valeur infinie, n'a pas besoin d'être répété. » Ici se présente une nouvelle contradiction, qui n'échappe pas à la sagacité de notre controversiste. « Il est surprenant, dit-il, que la valeur de la messe est limitée et non pas illimitée, comme celle du sacrifice sur la croix, — puisque la messe est identique avec le sacrifice de la croix. Car, dans les deux cas, il est offert la même victime, qui de toute nécessité est infiniment agréable à Dieu. » La contradiction est manifeste. Pour la faire disparaître, il faut maintenant faire ressortir la différence entre les deux genres de sacrifices, au lieu de l'identité. 1) L'être naturel « esse naturale » a plus de valeur que l'être sacramentel « esse sacramentale », mais la doctrine de la transsubstantiation, qui établit une identité de substance entre le corps de Christ et l'hostie consacrée, identité qui est tellement prise au sérieux, que les mêmes hommages, le même culte de latrie sont rendus à l'hostie qu'à Christ, cette doctrine rend impossible une telle différence de valeur. 2) « Dans le sacrifice de la croix c'est Christ en sa propre personne qui fait l'oblation, dans le sacrifice de la messe il la fait par le prêtre officiant. » — Mais au fond c'est le même Christ et aussi la même victime qui est offerte. On ne comprend pas pourquoi, à cause d'une si légère différence, la valeur des deux sacrifices doit être si énormément différente, tout comme on ne peut nier que la Parole de Dieu, annoncée par les ministres de la Parole, a au fond le même effet salutaire que l'avait celle qui est sortie de la bouche du Seigneur. 3) « C'était la volonté du Seigneur que, par chaque messe seulement une certaine mesure du fruit de la passion nous fût appliquée. Mais il aurait pu expier tous les péchés des hommes par une seule messe. » Ici le cardinal paraît oublier ce qu'il vient d'enseigner, que la messe n'est pas, à proprement parler, sacrifice expiatoire ; elle sert à rendre Dieu propice, de sorte qu'il accorde le don de pénitence, par le moyen duquel on peut se procurer le pardon de péchés, de crimes même très-grands. Il continue ainsi : « Nous ne devons pas rechercher la cause pourquoi le Seigneur agit ainsi. » Cependant il cite la cause, qui est pour le prêtre catholique la principale : « Chaque messe ne nous

procure qu'une certaine mesure du fruit de la passion, afin que le sacrifice de la messe, sans lequel la religion ne peut pas se maintenir, soit fréquenté assidûment. » Nouvelle contradiction : le sacrifice de la croix est d'une valeur infinie, et cependant, s'il n'y avait que ce sacrifice-là, la religion ne pourrait pas se maintenir. Le sacrifice de la messe est d'une valeur infiniment inférieure, et cependant toute l'existence de la religion en dépend.

Bellarmin a dans le cours de la précédente exposition appliqué à la messe la fameuse théorie de l'*opus operatum* et de l'*opus operantis*, expressions techniques inventées par les théologiens scolastiques du moyen âge et appliquées en premier lieu aux sacrements. La thèse générale est que ceux de la nouvelle alliance ont leur effet *ex opere operato*, tandis que ceux de l'ancienne alliance n'avaient leur effet que *ex opere operantis*. — Quand on dit que les sacrements confèrent *ex opere operato* la grâce, cela signifie qu'ils le font en vertu de l'institution même, s'ils sont administrés selon les règles (rite), et abstraction faite des dispositions morales et religieuses de ceux qui les administrent et les reçoivent, pourvu qu'ils ne soient pas sous le poids d'un péché mortel. Les sacrements n'opèrent pas *ex opere operantis*, c'est-à-dire leur effet ne dépend pas de la dignité ou indignité morale, ni de celui qui les administre, ni de ceux qui les reçoivent. Le synode de Trente s'est en général approprié ces définitions, sans toutefois nommer positivement le *opus operantis*; il est exclu par cette autre définition, que les sacrements de la nouvelle alliance confèrent la grâce *ex opere operato* à tous ceux qui n'opposent pas le verrou (*obex*) d'un péché mortel.

Ceci est appliqué par Bellarmin au sacrifice de la messe. Il enseigne, en premier lieu, que ce *sacrifice tire sa vertu non-seulement ni principalement* ex opere operantis, *mais aussi* (sed etiam) ex opere operato. « Nous disons : Non-seulement, poursuit-il, parce qu'on ne peut nier que le sacrifice tire sa vertu aussi en partie de la dignité morale (*bonitas*) et dévotion du ministre (prêtre officiant). Car si d'autres œuvres vertueuses sont agréables à Dieu en tant qu'elles proviennent de la charité et de la dévotion (de ceux qui les pratiquent), comment l'œuvre la plus excellente de la religion ne serait-elle pas agréable à Dieu par la même raison? »

Maintenant le cardinal modifie la première définition, en

disant que *le sacrifice de la messe tire sa vertu principalement* ex opere operato. Pour prouver cela, il s'en réfère au décret du synode, qui porte, que c'est la même hostie (dans la messe comme dans le sacrifice de la croix) et le même sacrificateur qui l'administre. Car le Seigneur, comme sacrificateur primitif (*primarius*) et éternel s'offre lui-même par les mains de ses ministres. C'est pourquoi l'effet du sacrifice ne dépend pas de la dignité morale ou dévotion du ministre.

Après avoir exposé que le sacrifice n'opère pas *ex opere operato* de la même manière que les sacrements, en ce qu'il n'est qu'indirectement propitiatoire et n'est pas la cause prochaine de la mesure de la grâce qu'il confère à ceux pour lesquels il est offert, le cardinal revient à la définition primitive, tout en la modifiant considérablement. Il pose en principe que, bien que dans la messe la dignité morale du ministre ne soit pas nécessaire, *cependant la dignité morale, au moins d'un de ceux qui offrent le sacrifice, est nécessairement requise* (*tamen alicujus offerentis bonitatem necessario requiri*). Il faut bien qu'il ait en vue, non le prêtre officiant, mais un de ceux qui font lire la messe. — « Car puisque le sacrifice, semblable à une prière, veut obtenir quelque chose, il ne peut sans nul doute ni plaire à Dieu ni obtenir de lui quelque chose, à moins que celui qui fait l'oblation lui soit agréable. C'est pourquoi il est dit que Dieu eut égard à Abel et à son oblation (Gen. IV, 4). La circonstance, que la chose offerte à Dieu dans la messe lui est la chose la plus agréable, ne fait aucun obstacle. Car ce n'est pas cette chose, mais l'oblation qui est le sacrifice. Car le sacrifice est un acte, non pas une chose permanente; et il peut arriver que, bien que la chose offerte plaise à Dieu, cependant l'oblation qui lui en est faite, ne lui est pas agréable, à moins que celui qui la fait lui soit agréable. C'est pourquoi l'oblation de deux deniers faite par la sainte veuve dans l'Evangile, a été plus agréable à Dieu que les oblations qu'avaient faites de beaucoup de pièces d'or les hypocrites et les orgueilleux. »

Pour compléter cette argumentation, le cardinal ajoute : « Le sacrifice de la messe, en tant qu'il est offert par Christ, a sa vertu *ex opere operantis*, parce qu'il est agréable à Dieu, à cause de la dignité morale (*bonitas*) de Christ qui s'offre, dignité, qui est toujours la même et qui ne peut être ni diminuée ni augmentée. Mais en tant qu'il est offert par un homme, il tire sa

vertu *ex opere operato*, parce qu'il est agréable à Dieu, quand même l'homme qui offre ne lui serait pas agréable. Ainsi ce qui est *opus operantis* à l'égard du Christ, est *opus operatum* par rapport au ministre. Cependant, quand on dit que la messe tire sa valeur *ex opere operantis*, on entend cela toujours de la valeur qu'elle a en vertu de la dignité morale du ministre, parce que c'est celui-ci qui est proprement en action. Car Christ n'agit que par son ministre. »

A la base de toute cette argumentation est la supposition, que le sacrifice de la messe est offert par trois sortes de personnes, par Christ, par l'Eglise et par le ministre. Mais ni Christ, ni l'Eglise n'offrent dans le sens strict du terme, mais seulement d'une manière médiate, c'est-à-dire par l'intermédiaire du ministre. Le ministre seul, qui offre à la place de Christ et de l'Eglise, offre sans intermédiaire, tout comme c'est aussi lui qui fait (*conficere* est le terme consacré) le corps et le sang de notre Seigneur, et qui seul peut faire cela. Le tout aboutit à une glorification de la prêtrise, représentée par le ministre officiant.

Mais, quelle est, d'après Bellarmin, la portée qu'a l'application de l'*opus operatum* et de l'*opus operantis* à la messe? Nous avons devant nous deux définitions qui, si elles ne s'excluent pas mutuellement, forment pourtant entre elles un contraste. Il est dit, d'une part, que la qualité morale dn ministre n'est en aucun rapport quelconque avec l'effet du sacrifice ; il est dit, de l'autre part, que la bonne qualité morale du moins de l'un de ceux qui font lire la messe, est nécessairement requise pour que le sacrifice ait un effet salutaire. On ne peut donc pas dire que la bonne qualité morale de celui qui fait lire la messe ajoute seulement quelque chose à son effet salutaire, mais elle en est la condition *sine qua non*. Mais cela jure avec la théorie de l'*opus operatum*, à laquelle le cardinal ainsi que le synode attribue une si haute portée. D'un autre côté, son opinion paraît être celle-ci, que la bonne qualité morale et la dévotion du ministre ajoutent quelque chose à la valeur du sacrifice; mais cela ne cadre non plus avec la théorie de l'*opus operatum*. D'ailleurs, le cardinal paraît être mû par une intention louable en se mettant ainsi en opposition avec lui-même. Cependant n'oublions pas que par là le cardinal parvient à justifier les messes dites en l'honneur des saints, dont l'intercession est censée corroborer l'effet salutaire de ces sortes de messes.

Il nous reste à parler de deux points. Le caractère propitiatoire de la messe conduit le cardinal à parler des messes en faveur des âmes dans le purgatoire. Comme preuve scripturaire, il cite le passage du deuxième livre des Maccabées (XII, 43, etc.), selon le texte de la Vulgate qui diffère un peu du texte grec : « C'est une pensée sainte et salutaire de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés des péchés. » « Les adversaires, dit Bellarmin, objectent que ce livre n'est pas canonique. C'est là une vieille chanson déjà réfutée par nous. D'ailleurs, ce livre ne fût-il pas canonique, qui osera nier que l'histoire qu'il renferme, est très-ancienne et digne de toute foi ? » Plus loin il parle encore plus franchement : « Nous en appelons, non pas à l'Ecriture mais à la tradition non écrite des apôtres. » (Liv. VI, ch. VII.) A cette occasion le cardinal se crée une nouvelle difficulté. Car comment veut-il prouver que par ces messes Dieu est engagé à accorder aux âmes dans le purgatoire le don de pénitence, par le moyen duquel elles peuvent se procurer la rémission des péchés et se sentir poussées à s'approcher du sacrement, c'est-à-dire à communier ? Aussi, il se garde bien de signaler cette difficulté, mais elle saute aux yeux, et nous montre de nouveau combien toute cette théorie du sacrifice de la messe est insoutenable.

Le cardinal vient aussi à parler des *messes privées*, c'est-à-dire des messes sans assistants et dans lesquelles le prêtre officiant est le seul qui se nourrit des espèces. D'après l'ensemble de sa théorie, cet abus ne présente pas une ombre de difficulté. Car la communion n'appartient pas à l'essence du sacrifice. Ce qui constitue cette essence, c'est la consécration, par laquelle les espèces sont offertes à Dieu d'une part, et la consommation des espèces par le prêtre d'autre part ; car cette consommation n'est pas l'équivalent de la communion (*comestio victimæ*), elle représente simplement la destruction qui, d'après le rite des sacrifices, nommément des holocaustes, devait être faite de l'hostie ou victime offerte à la Divinité, et comme telle elle est salutaire pour tous ceux en faveur desquels le sacrifice est offert, tandis que, considérée comme communion (*sacramenti susceptio*) elle ne profite qu'au prêtre communiant. Quant à l'administration du sacrement aux fidèles, elle est nécessaire seulement en vertu d'un précepte affirmatif du Seigneur ; c'est pourquoi elle doit, il est vrai, se faire, mais selon les circonstances locales et temporaires (*pro loco et*

tempore), cela veut dire qu'il y a bien des circonstances où elle peut être omise. Se plaçant à ce point de vue, l'objection faite par les protestants, que l'administration du sacrement aux fidèles était en usage dans l'Eglise primitive, n'embarrasse nullement l'auteur. «Rien n'est plus vrai, dit-il, que cet usage existait ; mais il ne s'ensuit pas que le sacrifice ne peut être offert sans communion, car aussi dans nos temples la communion est célébrée, et cependant les sacrifices particuliers, qui se font dans les oratoires et chapelles sans communion ne sont pas pour cela défendus. » En quoi le savant controversiste semble ne pas se douter qu'il fait purement et simplement une pétition de principe.

Le cardinal a formulé la transformation totale, la perversion complète de l'institution du Seigneur, tout en exposant une doctrine incohérente et pleine de contradictions.

Parmi les théologiens catholiques qui, depuis Bellarmin, ont traité cette importante matière, nous signalons en premier lieu *Stœckl* (déjà nommé), professeur de théologie au séminaire épiscopal d'Eichstædt, *Le sacrifice d'après son essence et son histoire.* Mayence, 1861; *Klee*, professeur à Bonn, *Dogmatique catholique* en trois volumes, Mayence et Vienne, 1835; *Perrone*, jésuite, fort connu comme ardent champion de la conception immaculée et de l'infaillibilité papale, *Prælectiones théologicæ*. Volume VIII, 1846. Après Bellarmin, ces trois savants ne nous apprennent rien de nouveau. Ce sont les mêmes arguments, les mêmes contradictions, les mêmes sophismes, le même caractère arbitraire de l'interprétation des Ecritures et des passages des pères. Stœckl insiste sur ce que, quand nous lisons Hébreux IX, 24, que Christ est entré dans le ciel afin de comparaître pour nous devant la face de Dieu, pour y parachever le ministère de propitiation, cela doit être appliqué à la messe dans ce sens, qu'elle en est la réalisation sur la terre, — thèse qui ne peut être soutenue sans faire violence à l'Ecriture. Klee se distingue de Bellarmin sous ce rapport, qu'il assigne à la messe une valeur infinie, ne se doutant pas qu'il se crée par là une difficulté insurmontable. Quant au père Perrone, c'est lui qui s'en tient le plus strictement et le plus fidèlement à Bellarmin.

(*Suite.*)

HERZOG,
Professeur de théologie.

CONFÉRENCES SUR LA MORALE DU CHRISTIANISME (1)

PRONONCÉES A LEIPZIG DANS L'HIVER DE 1872
PAR LE Dr CHR.-ERNEST LUTHARDT

—

Le docteur Luthardt vient d'ajouter un troisième volume d'apologétique aux deux qu'il avait précédemment publiés. Le sujet du premier était : *Les vérités fondamentales du Christianisme.* Il a été traduit en français et nous en avons rendu compte dans cette *Revue* alors *Bulletin théologique*, année 1866, page 284. Le second traite *des vérités salutaires du Christianisme* et n'est pas connu dans notre langue. Nous en avons parlé dans le *Bulletin théologique*, année 1868, page 38. Le volume dont nous avons à nous occuper aujourd'hui, contient dix conférences sur la *Morale du Christianisme.* Ces conférences prononcées à Leipzig, comme les précédentes, y ont été publiées en octobre dernier. Ce volume est la démonstration par les faits de ce qui avait été établi théoriquement. Il répond en cela à un besoin de notre temps qui réclame des actes bien plus que des paroles. Au reste, religion et moralité sont deux choses indissolublement unies.

On se tromperait fort si l'on croyait trouver dans le travail de notre auteur un cours méthodique de morale chrétienne dans lequel un principe étant posé tout le reste est déduit dans un ordre logique irréprochable. Comme l'indique le titre de l'ouvrage, ce n'est pas un cours, mais ce sont des dissertations, plus exactement des *Traités* sur des points culminants de la morale chrétienne. Ces traités sont écrits dans un style toujours onctueux et sensé, l'esprit en est excellent, et plusieurs nous pa-

(1) Titre allemand de l'ouvrage : *Vortræge über die Moral des Christenthums.*

raissent d'une incontestable supériorité. Ces dissertations ont bien le droit de s'appeler chrétiennes, car si des considérations de toute nature sont mises en œuvre dans les démonstrations, c'est le principe chrétien qui dirige tout et fait tout concourir vers ce but : Le bien dans tous les domaines sous l'impulsion de l'esprit chrétien.

Ces conférences offrent un caractère particulier d'actualité par le soin qu'a pris l'auteur d'y traiter les questions du jour, telles que la morale indépendante, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la question sociale.

Reléguant le christianisme dans le monde de l'imagination et de la pensée, on a voulu le réduire à une affaire de sentiment sans rapport avec la vie réelle. On a dit, et l'on a cru lui faire beaucoup d'honneur en cela : La foi chrétienne est le sentiment des belles âmes. Certainement le sentiment a son prix, et nous avons besoin d'interrompre les travaux et les fatigues par des distractions et des récréations. Mais le christianisme ne se contente pas de quelques heures de repos intérieur, il s'occupe de la vie et du travail. Sa vocation est autre que celle de la poésie et de la musique, il est un stimulant qui fait agir d'une certaine façon et non une description imaginaire d'un pays situé dans un lointain obscur, en dehors de la réalité. Il est un fait et qui plus est un fait moral. Aussi certainement que le péché, les misères de la vie et ses problèmes sont des faits et non des fantaisies, le christianisme est un fait puisqu'il est la délivrance de ces misères et la solution de ces problèmes.

On poursuit et l'on ajoute : Si le christianisme est autre chose qu'un sentiment et de la poésie, il est une théorie, un ensemble d'idées et de vues sur lesquelles on peut différer sans que la valeur de l'homme en soit changée et le principe de son état moral troublé. Au milieu de cette grande différence de points de vue religieux, on peut donc avoir les mêmes règles et les mêmes principes de morale. Si cela était, le christianisme entrerait dans la ligne des philosophies et partagerait leur destinée. L'histoire nous montre en effet que les différents systèmes de philosophie se sont remplacés et qu'aucun ne peut se flatter de durer toujours. Le rôle de la philosophie est d'expliquer le monde, si elle le peut, mais non de le renouveler. Le christianisme a la prétention de ne point changer et il a prouvé qu'il a le pouvoir de renouveler la société.

Il y a de trente à quarante ans, à l'époque où la philosophie dominait, on considérait le christianisme comme une sorte de préparation à la philosophie. De profondes pensées étaient renfermées dans la foi des peuples, comme dans un vase, le rôle de la philosophie était de briser le vase et d'en tirer les idées qu'il renfermait. En voici un exemple quant à la foi chrétienne. Le point central du christianisme est incontestablement la doctrine de l'homme-Dieu. En Jésus de Nazareth seul il faut voir l'homme-Dieu. C'est la représentation populaire où toutes les idées se rencontrent dans un fait particulier facile à saisir. La pensée générale qui était renfermée dans cette représentation est que Dieu et homme sont au fond la même chose, que Dieu n'existe pas par lui-même, mais qu'il se forme et s'accomplit dans l'homme, que c'est dans l'homme qu'il a sa réalisation et son être. D'après cette haute pensée, la philosophie fait consister le christianisme dans une représentation de l'homme-Dieu, Jésus-Christ. Ainsi le précurseur de la philosophie se trouve sous l'enveloppe de la foi religieuse. C'est ainsi que l'on jugeait le christianisme dans le siècle de la philosophie.

La période de la philosophie a été suivie de celle du positivisme. Ici l'on considère le christianisme comme une théorie, mais comme une théorie miraculeuse et sans réalité. La vie n'a rien à faire avec elle : qu'elle suive son chemin sans se préoccuper du christianisme. La conséquence pratique est qu'il faut considérer le christianisme comme un événement privé qui n'a d'autre but que de répondre aux besoins particuliers de ceux qui ont une telle foi religieuse. Nous sommes entièrement opposé à ces diverses manières de voir. De là résulte pour le chrétien l'obligation de montrer que le christianisme se place au centre même de la vie et que la direction de la vie générale et de la vie publique lui appartient. Le christianisme n'est pas simplement un événement privé, il est un événement public et national. Comment notre peuple se conduira-t-il à son égard ? C'est de cela que dépendra son avenir. Il peut exister bien des différences parmi les chrétiens, sur ce point du moins ils sont tous d'accord.

La question dont M. Luthardt veut s'occuper dans sa première conférence peut être indiquée en ces mots : L'essence de la morale chrétienne.

PREMIÈRE CONFÉRENCE.

ESSENCE DE LA MORALE CHRÉTIENNE.

Pour traiter cette question il faut établir : 1° qu'il y a un monde moral, 2° que la moralité est en rapport avec la religion, et 3° que le progrès de la religion qui s'est accompli par le christianisme a produit un effet correspondant dans la morale.

La valeur morale est ce qu'il y a de plus important pour l'homme. J'en appelle ici à tous ceux qui s'occupent d'enseignement. Quelle est la plus belle mission d'un instituteur et quelle est sa plus haute récompense ? Le savoir et l'indépendance ont leur prix, mais la valeur morale est préférable. Le développement moral est au-dessus de tout. Dire de quelqu'un qu'il n'a pas de conscience, c'est porter contre lui une accusation dont rien ne peut le justifier. C'est au contraire indiquer une grande confiance dans le caractère moral d'une personne que de la reconnaître consciencieuse. La conscience est plus que les plus beaux dons et les plus aimables qualités. Quelle est donc la portée de cette observation, si ce n'est qu'il y a un monde moral et que son jugement décide en dernier ressort de la valeur de l'homme ? Est-ce là une simple manière de parler ou faut-il y voir l'expression d'une haute vérité ?

Nous vivons dans un monde de choses sensibles et nous sommes doués d'une organisation en rapport avec le monde qui nous environne. Mais toutes les connaissances que nous possédons n'ont pas été apprises et ne sont pas le produit de l'expérience. A côté de ce monde sensible n'y a-t-il pas aussi un monde de faits moraux et de vérités morales ? Et n'aurions-nous pas aussi un organe pour ce monde-là ? Cet organe est la conscience. Nous nous inclinons tous devant son autorité. Nous parlons d'une bonne conscience, nous la regardons comme un grand bien et la plus sûre garantie du bonheur. Une mauvaise conscience au contraire est un grand malheur. L'imagination du poëte a des images lugubres pour peindre cette angoisse. Ces images et ces figures sont imaginaires, mais ce qu'elles expriment est réel. Nous pouvons douter que les personnages qui figurent dans les drames de Shakespeare soient historiques, mais nous ne pouvons pas révoquer en doute la vérité morale des caractères dont ils sont l'expression.

Comme il y a des vérités mathématiques et des déductions logiques, il y a aussi des faits de l'ordre moral. Le sceptique Kant et l'idéaliste Fichte les reconnaissaient également. L'impératif catégorique : *Tu dois,* était pour Kant ce qu'il connaissait de plus certain, et Fichte élevait l'ordre moral du monde jusqu'à la dignité divine.

Certainement il existe dans la nature un ordre physique. Cet ordre est régi par la nécessité, la cause et l'effet sont liés ensemble ; là règnent les lois et les forces que l'on exprime par des formules mathématiques et dont les effets peuvent être calculés. Transporterons-nous cette méthode dans le domaine de la morale ? Ne savons-nous pas qu'à tous ces facteurs connus qui concourent à produire un effet se mêlent les facteurs inconnus et imprévus d'une résolution libre ? Avec eux il ne peut pas y avoir de calculs.

On a appliqué cette méthode à l'histoire et l'on a nié le droit du jugement moral sur les faits historiques. On a dit : Nous ne sommes pas obligés de juger, mais seulement d'expliquer. Les enfants ont l'habitude de partager les hommes en bons et en mauvais et lorsqu'ils entendent parler d'un homme du passé, leur première question est de demander s'il a été bon ou méchant. La vérité sort de la bouche des enfants. Qui est placé plus haut, au point de vue moral, les chrétiens que Néron faisait brûler à Rome, ou Néron, meurtrier de sa mère ? Cette question nous révolte. Nous avons à juger les choses du passé comme celles du présent. Cela suffit. Devons-nous traiter les questions d'histoire sans intérêt moral, sans conscience ; devons-nous étudier les caractères comme le botaniste classe les plantes ? Leur éducation peut offrir un intérêt, mais vouloir juger si l'homme appartient au règne de la nécessité et non à celui de la liberté serait une chose ridicule. L'homme est plus qu'une plante et le caractère d'un homme n'est pas un simple végétal sorti du sol où il avait été semé. Il y a chez lui une détermination libre et cela exige un jugement moral. On peut se faire violence et nier son propre être moral, on peut être un homme blasé, si l'on veut s'abaisser à ce point, mais les faits et les hommes de l'histoire doivent être étudiés au point de vue moral. Si l'enthousiasme et l'indignation ont encore quelques droits sur la terre, et je pense qu'il en est ainsi, ils les exercent dans le domaine des faits et des jugements moraux. En géométrie on peut rester froid,

et il y a peu de place pour l'enthousiasme dans l'examen des angles et des facettes d'un cristal, mais celui qui traiterait ainsi l'histoire n'aurait pas du sang dans son cœur, il s'assiérait sans vie sur le cadavre inanimé de l'humanité.

A côté de la méthode physique se place la méthode *éthique* qui reconnaît la liberté. Elle ne nie pas que la vie morale ait aussi ses lois et elle reconnaît la souveraineté des rapports entre la cause et l'effet, mais elle soutient que la détermination personnelle de l'homme reste là, comme un facteur essentiel, avec sa libre détermination ; elle reconnaît des motifs d'action, et point de contrainte. La détermination appartient toujours à l'homme. Le panthéiste Spinosa dit : La repentance est une folie, car ce qui est arrivé était nécessaire. Nous disons : La repentance est le commencement de la conversion. Le christianisme débute par cette parole : Convertissez-vous.

Il y a un monde moral et pas seulement la nature avec ses lois nécessaires ; et si grand que puisse être l'intérêt que nous prenons aux problèmes naturels, les questions morales sont pour nous d'un intérêt plus élevé, car elles décident de nous et de notre vie.

La morale est en rapport avec la religion. Les tendances du siècle contredisent cette assertion. Les plaisirs du monde sont maintenant si nombreux et ses jouissances si vives, qu'on ne croit pas avoir besoin d'autre chose et l'on repousse les espérances de la religion que l'on considère comme un élément étranger dont l'homme peut se passer. Malgré cela, on se réclame de la morale et on la donne pour fondement de la vie ; mais cette morale doit reposer sur elle-même et se passer de la religion. Nous touchons ici à la question de la morale indépendante. Montrer que la morale se suffit à elle-même et qu'elle ne doit rien au christianisme : voilà le point central, où viennent aboutir les diverses questions qui agitent notre temps.

Cette question de la morale sans religion n'est pas nouvelle, c'est une vieille question sur laquelle l'histoire a porté son jugement. Dans l'opinion de l'antiquité la morale était unie à la religion. Bien que la poésie grecque ne se fît pas scrupule d'attribuer aux dieux les passions et les fautes des hommes, c'était pourtant eux qui inspiraient les devoirs moraux et se montraient les bienfaiteurs de la vie terrestre. La vie de la famille et la vie de la société civile ne sauraient subsister sans quelques conces-

sions réciproques imposées par la nature ou par la Providence. Observer ces règles c'est la moralité de l'homme, les renverser orgueilleusement c'est le péché, et les dieux sont les vengeurs de ce péché d'orgueil. De cette morale pratique de la sagesse populaire découlait la morale philosophique. Toute la morale était contenue dans ces quatre vertus cardinales : la sagesse, la justice, le courage et la douceur. Ces vertus ne se rapportaient qu'aux rapports réciproques des hommes dans la vie civile. Elles ne portaient en elles aucun élément religieux, elles s'exerçaient seulement sous l'autorité des dieux. La morale ne découlait pas de la religion, elle n'avait pas sa source en elle, elle lui devait simplement un appui extérieur. La religion et la morale avaient chacune son domaine. La morale en soi ne porte rien de religieux, et ce que la religion donne à l'état moral, elle le tient de la morale et ne fait pas partie essentielle de la religion. Ainsi se dénouait ce lien. C'est le grand maître de la philosophie antique, Aristote, qui accomplit cette rupture. Chez Platon, la morale a encore un caractère religieux. La vie sur la terre doit se régler d'après les idées divines. Aristote niait la réalité de ces idées. Nous ne devons nous conduire dans ce monde que d'après notre propre raison. Il ne peut être question de relations avec la Divinité, la Divinité n'a aucune relation avec nous. Les racines de la morale ne sont pas dans la religion, mais dans la raison de l'homme. En dernière analyse, selon Aristote, la morale a son fondement dans l'Etat, elle porte en soi un caractère politique, toute moralité et tout péché sont politiques : la vertu est la justice civile. Ce fondement de la morale d'Aristote est le point de vue dominant de l'ancienne Grèce. Aristote n'a fait que traduire la pensée générale et en tirer les conséquences. La morale et la religion sont parfaitement indépendantes (1). Ce fut là la cause de la ruine de l'ancien monde : une religion sans morale et une morale irréligieuse.

Nous avons devant les yeux la conséquence de cette séparation de la morale et de la religion. L'histoire nous montre comment cette religion est tombée dans le discrédit et comment cette morale s'est montrée sans force. La morale et la religion doivent être unies et non séparées. C'est dans cette union que se trouve

(1) Nous comprenons qu'on parle d'une morale distincte, nous ne comprenons pas qu'on parle d'une morale indépendante, attendu qu'il est bien établi que la morale suit toutes les fluctuations de l'état religieux. (*Trad.*)

la vérité. La religion véritable est celle qui contient le principe d'une morale vivifiante, et il n'y a de morale vivifiante que celle qui a sa source dans la véritable religion.

Les plus grands esprits des anciens temps de décadence ont senti que ces deux forces devaient agir simultanément sur la vie. La philosophie stoïque des premiers temps cherchait à fonder sa morale sur la religion. Vous savez que la force capitale des stoïciens reposait sur la morale. Dans cette école affluaient tous les meilleurs esprits du dernier siècle de l'ancien monde. Le Portique avait un coup d'œil plus étendu que la précédente philosophie. Il sortit de l'idée d'Etat qui était le plus haut idéal des anciens, de Platon lui-même, et il étendit sa pensée sur la société humaine. C'est à lui qu'appartient le mérite de l'idée future de la grande famille humaine. Le développement de l'empire romain favorisa cette idée, car l'empire romain développé n'était plus simplement un Etat, il tendait à devenir une réunion de races humaines. Mais ce n'était pas une union réelle de ces races, c'était tout simplement une extension des bornes originaires au préjudice douloureux des anciens Etats et des anciens peuples. Aussi l'idée stoïque de la race humaine manque-t-elle de réalité et de vérité. Elle est une ombre de ce qui doit arriver, mais pas encore la réalité présente, et, de la sorte, elle ne donne aucune force à la vie. On parle bien d'une humanité générale, mais ce n'est là qu'un mot sans réalité. On peut voir ce qu'est cette pensée chez Cicéron qui transplante cette morale philosophique des stoïciens dans la société romaine. On cherche, dans la religion, les fondements du nouvel Etat moral. Le second Portique de Sénèque, contemporain de l'apôtre Paul, a une couleur religieuse caractéristique ; il cherche à fonder la morale religieuse. Les deux courants séparés tendent à se réunir. La morale, qui s'est reconnue impuissante, cherche à se créer de nouvelles forces en se retrempant dans l'esprit de la religion. Mais, pour atteindre son but, le Portique aurait dû posséder la vraie religion, et cette religion lui fait défaut, car il n'a aucune connaissance du Dieu personnel, il est panthéiste. Le monde et ses lois, voilà son idole. Voici la pensée païenne : habitation de Dieu dans le monde et divinisation de celui-ci. La fausseté de sa pensée religieuse fausse ses efforts pour la morale. Ses tentatives restent comme une prophétie qui doit s'accomplir bientôt dans l'avenir, mais comme une prophétie seulement.

En nous étendant sur ce point, notre intention était de montrer par l'histoire que la nouvelle pensée de la morale irréligieuse n'est pas nouvelle mais ancienne, et que ce nouveau pas du développement intellectuel est un retour vers un passé sur lequel l'histoire a prononcé son jugement.

Cette séparation de la morale et de la religion est contraire à la nature de l'homme. Nous distinguons tous la connaissance de Dieu de la conscience, mais nous savons que ces deux choses sont étroitement unies. La connaissance de Dieu, c'est la religion, l'expression de la conscience est la morale. Séparer la religion de la morale, c'est déchirer l'unité de l'homme. Que serait donc une religion qui n'aurait aucune importance morale, et que serait une morale qui n'aurait point ses racines dans le monde éternel? Si Dieu cesse d'être le plus haut tribunal de la moralité, il n'en reste plus d'autre devant lequel tous les hommes doivent s'incliner et se prosterner. Ce serait la fin de toute idée de justice. S'il ne reste plus rien d'absolu, le fondement de la justice humaine est anéanti par cela même, car toutes les choses humaines reposent sur la justice, et l'idée de la justice est en Dieu.

Ce que l'histoire prouve et que la nature de l'homme réclame nous est aussi enseigné par le christianisme. Le rapport de la religion et de la moralité est une pensée fondamentale de l'Evangile. L'Ancien Testament, dans les dix commandements, montre que la morale et la religion sont intimement unies. Ces commandements sont divisés en deux tables que le Seigneur Jésus résume en deux paroles : Amour de Dieu, amour des hommes. Ce que l'Ancien Testament commence, l'Evangile le complète. Qui doute en effet que Jésus soit la réalisation la plus haute de la moralité? Si jamais l'amour des hommes s'est réalisé dans une personne, c'est en lui. Mais sa vie au service des hommes était une vie en Dieu : son union avec Dieu était la source féconde de sa vie dans le monde. Il nous présente dans sa personne l'union de la religion et de la morale.

En fondant la morale sur la religion, le christianisme lui a ouvert de nouveaux horizons. Si une chose est certaine, c'est que le monde antique ébranlé ne trouvait en lui aucune force pour se relever moralement, et que le christianisme a répandu sur cet ancien monde en décadence un nouveau souffle moral dont il vit encore. D'où venaient cette faiblesse et cette force, si ce

n'est de ce que la morale païenne se fondait sur elle-même tandis que la morale chrétienne puisait sa force dans son union avec la religion. La morale s'est fortifiée par son contact avec le christianisme. Les adversaires de l'Evangile reconnaissent la supériorité de la morale chrétienne. Les témoignages de Jean-Jacques Rousseau et de Kant sont très-significatifs à cet égard. Les plus grands esprits de l'antiquité étaient moins avancés en morale que les enfants de nos écoles chrétiennes.

D'où vient cet avantage et en quoi la morale chrétienne se distingue-t-elle de celle de l'ancien monde? Nous répondons : tout cela est dû à ce principe d'amour divin qui s'est manifesté en Jésus-Christ. Dans cette révélation nous avons reconnu la sainte colère de Dieu contre le péché et son amour miséricordieux pour le pécheur. Ce principe moral était inconnu à l'ancien monde, car il n'avait jamais entendu ce mot : révélation de l'amour de Dieu. L'ancien monde pouvait donner des lois et faire des menaces, mais ces choses ne domptent pas le cœur et ne changent pas les sentiments. Le christianisme est intervenu dans l'humanité avec cette grande chose : Jésus-Christ et la révélation de l'amour de Dieu en lui. « Nous l'aimons parce qu'il nous a a aimés le premier. » Dans cette parole de l'apôtre saint Jean se trouve tout le mystère de la morale chrétienne. Dieu nous a aimés : c'est tout le domaine de la théologie. Nous l'aimons : c'est toute la morale chrétienne. Jésus-Christ allume dans le cœur la sainte flamme de l'amour de Dieu; cette lumière et cette flamme pénètrent l'humanité et changent la vie de l'homme dans ce monde.

DEUXIÈME CONFÉRENCE

L'HOMME.

Nous comprendrons le chrétien quand nous comprendrons l'homme.

Nous sommes organisés pour entretenir des rapports avec Dieu et avec le monde extérieur. Dieu se réfléchit dans l'homme comme dans un miroir.

L'homme est le complément du monde : c'est par lui que la création des choses visibles fut achevée. Tout le monde est

comme un reflet de Dieu, de sa puissance, de sa sagesse ; mais Dieu a plus particulièrement déposé son image dans l'homme, c'est vers lui qu'il doit se tourner, c'est de lui que son âme et son cœur doivent être remplis.

Considérés quant au monde, nous en sommes, pour ainsi dire, la clef de voûte : par rapport à Dieu, nous sommes son image. Deux mondes se trouvent réunis en nous : celui de la nécessité et celui de la liberté.

On voit dans l'histoire l'action simultanée de la nécessité et de la liberté. Elles sont dans l'histoire comme elles sont dans l'homme.

La nature qui est commune à tous les êtres de notre race, se réfléchit en nous à des degrés divers, elle n'est complète en aucun de nous, nous n'en avons qu'une partie, plus ou moins, nous réfléchissons l'être humain à des degrés divers, aucun ne possède tous les dons, personne n'est un homme complet. Ce sont les choses qui nous manquent qui font de nous des individualités diverses. Nous ne créons pas notre individualité, elle nous est donnée ; nous pouvons la développer, l'améliorer par l'éducation ou la laisser inculte, mais nous ne pouvons pas changer la substance de notre être, elle nous est donnée. Nous pouvons développer nos talents, mais aucun effort ne peut remplacer le génie. Chacun a des bornes qu'il ne peut franchir : nous sommes liés, nous ne sommes pas libres.

La destinée de notre vie n'est pas entre nos mains. Chacun, dit-on, est l'artisan de son bonheur, mais nous savons tous dans quel sens limité cela doit être entendu. Il ne dépend pas de nous de choisir la position dans laquelle nous venons au monde, et, dans le commerce, par exemple, la même combinaison a souvent des résultats bien différents.

Mais, s'il y a des bornes qu'il ne nous est pas permis de franchir, nous sommes libres dans ces limites ; nous ne sommes pas seulement des êtres naturels assujettis aux lois de l'instinct comme les animaux, ou placés sous le joug d'une inexorable nécessité ; nous sommes des êtres personnels, des êtres libres, car nous avons été créés à l'image de Dieu.

Nous bâtissons notre maison avec des matériaux qui nous sont fournis, mais nous la bâtissons librement, bien ou mal.

Nous appartenons à deux mondes, à la nature et à la personnalité, à la nécessité et à la liberté. Ces deux choses sont telle-

ment confondues en nous qu'elles constituent l'unité de notre être.

Le christianisme nous a fait connaître la dignité de la morale, car il nous a enseigné que le monde de la moralité est au-dessus de celui de la nature et qu'il existe entre eux une grande différence.

Dans le monde de la nature nous sommes tous différents les uns des autres, car nos dons sont divers. Mais dans le monde de la vie morale nous sommes tous semblables, car nous avons tous le même but à poursuivre et nous devons lui consacrer les dons et les secours que nous avons reçus.

Examinons ces deux côtés de la question.

Nous différons du côté de la nature, d'abord par le sexe. Bien qu'il existe des hommes et des femmes, il n'y a qu'une humanité. Chacun des deux sexes représente une partie de ce tout.

En quoi consiste la différence?

Nous ne suivrons pas ici notre auteur quand il caractérise les différences et les aptitudes de l'homme et de la femme; il reconnaît que si l'homme a plus de portée dans l'esprit, la femme a plus de sensibilité dans le cœur, et il dit que si les hommes sont plus logiques, les femmes ont plus d'intuition. Cette différence d'organisation rend les femmes plus aptes à sentir la religion et leur crée une sorte de supériorité dans cette sphère. Aussi l'impiété d'une femme paraît-elle à l'auteur une monstruosité. Une femme irréligieuse, dit-il, est un homme perverti. La nature humaine appartient aux deux sexes, mais chacun la possède à un point de vue particulier, et ils se complètent l'un par l'autre physiquement et moralement.

Dans l'ancien monde les femmes ont perverti les hommes et les hommes ont méconnu les femmes. La ruine est venue du côté d'où devait venir le salut. C'est l'Evangile qui a montré l'égale valeur des deux sexes devant Dieu, ainsi que la différence des rôles qu'ils ont à remplir dans le monde. Encore aujourd'hui de grands dangers sont à craindre de ce côté-là.

Une autre différence dans la vie humaine est celle du tempérament. Dans ces derniers temps on a voulu faire jouer au tempérament un rôle significatif sur la moralité et on en a fait quatre catégories : le sanguin, le mélancolique, le colérique et le flegmatique. Cette distinction ne peut avoir aucune impor-

tance morale, il faut ranger les tempéraments parmi ces dons naturels dont nous avons déjà parlé. Aucun tempérament n'est plus près qu'un autre du royaume des cieux.

Les tempéraments ne sont pas vertueux par eux-mêmes, c'est nous qui devons en faire sortir des vertus.

On a aussi parlé des divers âges de la vie humaine dans lesquels on a voulu trouver des rapports avec les tempéraments. Nous ne poursuivrons pas ce rapprochement.

Si les personnes ont leur individualité, les peuples ont aussi la leur. Les idées de leur esprit portent l'empreinte de leur origine, de leur histoire, du climat et des occupations. Aussi chaque peuple a-t-il sa vocation dans le monde comme chaque individu dans la société. Mais par nature aucun peuple n'est moralement au-dessus des autres. Ils doivent tous se garder de haines nationales et remplir le rôle qui leur est assigné pour la formation du royaume de Dieu.

Les anciens peuples, méconnaissant la dignité de l'homme, ne le considéraient que quant à la place qu'il occupait au sein de la société; il s'ensuivait qu'on voyait en lui ce qui le distinguait, mais non ce qui le faisait ressembler à tous les hommes. Que l'homme fût au-dessus de la femme, le citoyen libre au-dessus de l'esclave, le Grec au-dessus du barbare, c'est la seule chose à laquelle on faisait attention. Pour le citoyen libre et chez l'Hellène façonné par l'éducation, le Grec était essentiellement l'homme. Mais l'homme est toujours l'homme, qu'il soit né dans l'élévation ou dans la bassesse, libre ou esclave, que son esprit soit inculte ou cultivé. Il y a toujours en lui quelques aspirations vers la vérité, mais il n'en connaît pas l'importance. C'est le christianisme qui nous apprend que tous les hommes se ressemblent, c'est lui qui se préoccupe du bien général des peuples et qui pose le fondement du nouvel édifice de la société humaine. Le christianisme ne se borne pas à considérer l'homme dans ses rapports avec le monde, et comme créature naturelle, mais il le considère dans ses rapports avec Dieu et comme personnalité libre. En Dieu nous sommes tous semblables quoique différents : Il n'y a ni homme ni femme, ni Juif ni Grec, nous sommes tous un en Jésus-Christ.

En quoi consiste cette personnalité par laquelle nous nous élevons au-dessus des bornes de la nature? Nous répondons tous : Dans la volonté libre. Nous sentons que nous pouvons agir autre-

ment que nous n'agissons. Vouloir est beaucoup, mais bien vouloir est davantage. Vouloir le bien, vouloir ce que Dieu veut est la véritable liberté. L'accord avec la volonté de Dieu est la véritable liberté de la volonté. L'opposition à cette volonté nous rend esclaves. La noblesse morale de l'homme naturel ne peut pas nous rendre capables de ce déchirement intérieur qui consiste à tout quitter pour la perle de grand prix. Quel mystère! Il y a en nous une impulsion vers Dieu et nous nous opposons à lui! Nous soupirons après la liberté et nous aimons les chaînes du péché!

Qui nous rendra libres, vraiment libres? Ce ne sera ni la conscience, ni la loi, mais la foi en Jésus-Christ.

La conscience? C'est bien la dernière ressource qui reste à l'homme après qu'il a perdu ou souillé toutes les autres choses que Dieu lui avait données. Aussi, même au sein du paganisme, la conscience était encore une force. Elle commande le bien et elle condamne le mal, mais elle ne peut nous délivrer de la puissance du péché et de notre propre tristesse morale. Elle met devant nous l'idée morale, mais elle ne nous donne pas la force de le réaliser, elle ne peut nous faire atteindre le but élevé de notre être; elle est un vestige de notre création, elle n'est pas un moyen de rédemption.

La loi aurait-elle plus de pouvoir? La conscience du monde païen a pris un corps dans la législation, et l'on a cherché pour cette loi une autorité divine. De là est venue l'opinion que la loi tire de Dieu son autorité. Ce que le monde païen désirait et proclamait s'est accompli en Israël. La loi du peuple hébreu est une révélation de la volonté divine. Si nous trouvons là une connaissance morale si supérieure à celle de la Grèce et de Rome, c'est à sa loi qu'Israël la doit. Quant à sa forme, cette loi est nationale, aussi est-elle particulière et transitoire, mais en substance elle est d'une portée générale, car elle est l'expression de la volonté de Dieu telle que nous la portons tous dans notre conscience morale considérée dans son intégrité. Elle est descendue du cœur de Dieu dans le cœur de l'homme. Les dix commandements sont le compendium de la morale. La transgression de la loi vient de la même source que son accomplissement, c'est-à-dire du cœur.

Mais ce cœur qui a fait le mal que la loi condamne, comment sera-t-il changé? L'idéal n'est pas la réalité, il ne suffit pas d'a-

voir le sentiment du devoir, il faut l'accomplir. La loi nous dit ce qu'il faut faire, elle nous blâme quand nous la transgressons, elle nous pousse à nous commander à nous-mêmes, mais le commandement de soi-même doit venir de plus haut. Il n'y a pas de moralité véritable sans liberté, et la vraie liberté c'est l'amour de Dieu. La loi ne produit pas cet amour. Ce n'est que l'esprit de renouvellement émané de Jésus-Christ qui de l'homme fait un chrétien.

TROISIÈME CONFÉRENCE

LE CHRÉTIEN ET LA VERTU CHRÉTIENNE.

Le chrétien est l'homme mis en possession de la vérité.

Nous portons tous en nous l'idéal d'un état parfait de l'existence humaine. Nous pouvons nous le représenter sous des couleurs diverses, toutes les âmes sérieuses s'accordent en ceci qu'elles placent le plus haut et le dernier idéal dans la perfection morale. Au-dessus des plus belles positions de l'existence terrestre et des plus riches dons de l'esprit, nous mettons tous la perfection morale. Le véritable idéal de notre esprit est l'idéal moral.

L'idéal n'est pas une pensée, il est la loi de notre être. Nous portons cette loi dans notre intérieur, nous sentons qu'elle nous indique notre vocation, et notre conscience nous dit que nous sommes dans la vérité lorsque l'image de Dieu est empreinte dans notre volonté : « Soyez saint, car je suis saint, » c'est là l'appel divin qui résonne dans notre conscience et finalement c'est le but de nos désirs. Nous ne réalisons pas cet idéal, mais nous devons le poursuivre.

Ce désir de notre cœur témoigne que la réalité ne répond pas à l'idéal que nous portons en nous. Cette contradiction entre l'idéal et la réalité est le lot de tous les hommes. Et cependant nous sommes faits pour l'union et non pour la division. En certains moments, lorsque l'esprit de Dieu nous anime, nous sentons fortement que ce dissentiment doit finir et que nous devons tendre vers l'harmonie morale. Quel est le chemin qui conduit à cette perfection morale? C'est la question que s'adressent tous les esprits élevés.

Socrate croyait que la science conduisait à la vertu. Le péché,

pensait-il, provient de l'ignorance et de l'erreur. Celui qui a une notion claire de la vertu ne peut qu'être vertueux. C'était faire beaucoup d'honneur à la nature humaine que de croire qu'il est impossible de connaître la vertu sans l'aimer, mais c'était une erreur grossière. L'expérience nous apprend qu'un abîme sépare la connaissance de la volonté. Aristote ne partageait pas cette illusion.

Se rapprochant des idées de Socrate, les modernes pensent que c'est par l'instruction qu'il sera possible d'arriver à la perfection morale. C'est attendre de la culture intellectuelle ce qu'absolument elle ne peut pas donner. Le vice est moins grossier chez les gens bien élevés, mais il n'existe pas moins. Ce sont d'autres épines mais toujours des épines. L'instruction ne fait que changer les formes sous lesquelles le péché se produit. Les progrès de l'instruction n'amènent pas de progrès correspondants dans la moralité. Au temps de Périclès à Athènes, d'Auguste à Rome, de Léon X en Italie, de Louis XIV en France, la morale était-elle dans un état très-satisfaisant?

D'où peut donc venir l'amélioration morale? Non par la science, dit Aristote, mais de l'habitude et de l'application des lois. Il en est des hommes comme des arbres, il faut les redresser dans leur jeunesse. Nous répondons qu'on ne tient pas compte ici d'une inclination intérieure que la discipline ne détruit pas. D'ailleurs, à ce compte, la conversion des hommes faits serait impossible. Cela est formellemement contredit par l'expérience. Si le monde antique tenait pour impossible la conversion des hommes faits, c'est pour le motif qu'il ne connaissait aucun moyen de la produire. D'après Schiller, la morale du commandement est la morale des esclaves; celle de l'amour, ou du christianisme, est bien supérieure à la légalité de Kant. Mais comment arriver à produire dans le cœur de l'homme une inclination libre pour le bien? L'esprit supérieur du philosophe de Kœnigsberg reconnaissait bien la nécessité d'une révolution intérieure, mais le moyen de la produire lui était inconnu. Il parlait comme Platon, d'idéal du beau et d'enthousiasme. Et certainement ce sont là deux grandes choses. Que deviendrait le monde si l'enthousiasme perdait son empire dans son sein? Que serait l'âme sans le feu de l'inspiration? Mais ce ne sont là que des états passagers et le péché est une puissance qui ne peut être surmontée que par une puissance plus grande. L'idée du bien ne peut exercer sur nous

aucun empire, si elle ne se présente sous une forme sensible et personnelle. L'ami doit être l'idéal de l'amitié. Nous ne pouvons pas réaliser nous-mêmes ce haut idéal, il nous faut trouver un secours sur notre chemin.

De tout temps les chrétiens ont reconnu en Christ la réalisation de l'idéal moral. Il est en effet la personnification de la sainteté et de l'amour divin. Si Platon reconnaît l'image du juste dans celui qui se garde des passions extérieures, si les stoïciens traçaient un portrait du sage à qui ils attribuaient toutes les vertus, ce n'était là que des pressentiments, des prophéties d'une perfection morale qu'on cherchait vainement et dont nous trouvons le modèle en Jésus-Christ, le saint amour fait homme. Quand ce ne serait là qu'un portrait d'imagination, il faudrait encore reconnaître que jamais le monde n'en forma de pareil, et ce n'est pas une image, c'est un fait.

Ce n'est là encore que le premier pas, voici le second ; après la contemplation de l'amour infini en Jésus-Christ, il faut reconnaître le péché en nous, nous en repentir et l'abandonner ; c'est la conversion. Certainement un homme inconverti peut avoir des vertus particulières. Il existe une moralité naturelle, il y aurait folie à le nier. Pourquoi donc la conversion est-elle nécessaire et en quoi faut-il la faire consister? Si grande que soit la différence morale entre les individus, il y a une chose qui est commune à tous, c'est que le point central de notre vie n'est pas en Dieu mais en nous et dans les biens de la vie terrestre. Il faut nous séparer de nous-mêmes et chercher notre satisfaction non dans les biens de cette vie, mais en celui qui doit être notre but final ; il faut que notre cœur se sépare du péché pour se tourner vers Dieu. C'est là le second pas. Mais quelle est la puissance qui peut produire en nous ce changement? C'est la révélation de l'amour céleste en Jésus-Christ. Cet amour se rend maître de notre cœur et nous unit à Dieu. L'amour de Dieu en Christ, voilà ce qui nous convertit et nous rend chrétiens.

L'Apôtre dit que le chrétien est une nouvelle créature. C'est là le but auquel toute son histoire antérieure vient aboutir. Comme Christ lui-même est le fils de l'homme, c'est-à-dire le but de l'histoire de l'humanité où devaient aboutir les efforts du passé et d'où devaient partir de nouveaux efforts, il en est de même du chrétien. D'un cœur renouvelé doit procéder une moralité chrétienne féconde en toute sorte de vertus. Un

bon arbre porte de bons fruits. D'abord le cœur, ensuite l'acte.

Quelles sont les vertus chrétiennes?

L'ancien monde comptait quatre vertus cardinales auxquelles toutes les autres venaient se greffer. C'étaient la sagesse, la justice, la valeur, la modération. On reconnaît sans peine que ces vertus étaient relatives non à nos rapports avec Dieu, mais à notre manière de vivre dans le monde. Etre juste dans ses rapports avec les hommes et modéré à l'égard des passions sensuelles de notre nature, c'était là l'essence de cette morale. Mais on voit que c'était une morale tout à fait extérieure. La morale philosophique de l'ancien monde ne connaissait que deux choses: la loi de l'Etat et l'opinion publique. Mais la loi ne justifie pas le cœur et l'opinion est variable.

La morale ne peut avoir d'unité que lorsqu'elle prend son principe en Dieu. Le monde est la diversité, Dieu est un. Les anciens avaient beaucoup de vertus mais il leur manquait une vertu fondamentale, un principe générateur de tous les actes de la vie. Ils n'avaient point d'idée de cette lumière qui, lorsqu'elle est allumée dans le cœur, comme sur un chandelier, éclaire toute la maison, c'est-à-dire sanctifie toute l'existence.

La vertu est la même pour tous. La production de l'acte moral peut différer chez l'homme et chez la femme, chez l'adolescent ou chez l'enfant; mais en faire une morale différente comme l'ont fait les anciens, c'est méconnaître la nature intime de la morale. C'est le même amour cordial que Dieu exige de nous, que nous soyons grands ou petits, d'un esprit cultivé ou d'un esprit inculte, c'est le christianisme qui a donné au monde l'unité de la morale. Auparavant les notions du juste et de l'injuste n'étaient pas les mêmes chez les différents peuples. L'unité morale est le moyen souverain d'union et d'association. On couperait le dernier lien des hommes entre eux si l'on niait l'unité morale. Le christianisme place la moralité dans l'intention et c'est le rapport de notre intention avec la volonté de Dieu qui est la chose décisive. Quelle est donc cette intention morale qui est la même pour tous?

La moralité est le contraire du péché. En quoi consiste l'essence du péché?

Le péché est autre chose que la sensualité. L'envie, l'orgueil, l'égoïsme, sont des péchés comme la sensualité. Le siége du péché n'est pas dans le corps, mais dans le cœur.

Le péché n'est pas une simple faiblesse de la nature humaine, il est l'opposition à Dieu.

Le péché est autre chose que la conséquence de notre nature bornée. Nous serons encore des êtres finis dans la vie future et nous espérons y être affranchis du péché.

Le péché n'est pas le triomphe de notre liberté mais l'abus que nous en faisons. Si aimer Dieu est la vraie liberté, l'obéissance est le chemin qu'il faut suivre pour devenir libre. L'abus de la liberté asservit et n'affranchit pas. Celui qui fait le mal est esclave du péché. On peut voir cela tous les jours par l'empire que prennent les passions sur ceux qui s'y livrent.

L'essence du péché est l'égoïsme, mais l'essence de la vertu est l'amour, qui est l'opposé de l'égoïsme. Le péché est la transgression de la loi et l'amour en est l'accomplissement. C'est là l'idéal de la morale chrétienne.

Qu'est-ce que l'amour? Ce que nous appelons amour dans les rapports réciproques des hommes sur la terre, est une image du véritable amour de Dieu. Nous pouvons comprendre l'un par l'autre.

Aimer n'est pas simplement une affaire de sentiment ou de simple volonté. Le véritable amour réside dans la partie la plus profonde de la volonté. C'est là qu'il a sa patrie secrète, même lorsque le sentiment se tait et que nous ne pouvons plus nous représenter l'objet aimé. Comme nous pouvons croire sans voir, nous pouvons être assez forts pour aimer Dieu sans le sentir.

C'est peut-être une parole impropre que de parler d'amour pour Dieu, car cet amour paraît en faire notre égal. Quand j'aime quelqu'un, je le mets sur le même rang que moi. Si grande que puisse être la distance qui me sépare de l'objet aimé, il existe entre nous quelque chose qui nous lie, sans cela ce que j'éprouve ne serait pas de l'amour, mais un abaissement orgueilleux ou un humble respect. Serait-ce donc une parole impropre que de parler d'amour pour Dieu? Aristote appelait cela une extravagance. Sans doute. Nous devons avoir éprouvé l'amour de Dieu pour nous avant que nous pussions lui répondre par notre amour. Puisque par amour, il s'est tourné vers nous, par amour nous devons nous tourner vers lui. C'est là ce qui s'appelle aimer.

L'amour est l'abnégation de soi-même; il est donc l'opposé de l'égoïsme. Celui qui aime ne veut pas posséder pour

lui-même, mais pour les autres. L'amour dit : Mieux vaut donner que recevoir. Mais ce qui procure le plus de satisfaction c'est de se donner soi-même. L'égoïsme dit : Je, moi, le mien, que ma volonté se fasse. Le langage de l'amour est : Toi, le tien, ta volonté et non la mienne. L'amour ne recherche pas les biens et les dons de Dieu, mais Dieu lui même. « Je ne veux pas le tien, a dit Luther, je te veux toi-même. Tu ne m'aimes pas lorsque tu me fais du bien, tu ne cesses pas de m'aimer quand tu me fais du mal, et quand même il n'y aurait ni ciel, ni enfer, ni rétribution, je voudrais encore te servir, ô Dieu, par amour de toi-même. » Ainsi Dieu sans intérêt, c'est la devise non-seulement du mystique, mais de tout vrai chrétien

Aimer, ce n'est pas nous aimer nous-mêmes mais aimer Dieu et vouloir tout lui donner, nous et les autres. Il n'y a rien de plus libre que l'amour et de plus nécessaire en même temps. L'amour ne peut se commander, il faut qu'il soit libre. Il est ce qu'il y a de plus libre et cependant, lorsque nous aimons, il nous est si naturel d'aimer que nous ne comprenons pas qu'il puisse en être autrement. Les autres créatures ont été faites pour accomplir la volonté de Dieu, l'homme a été créé pour l'aimer. L'homme n'est jamais plus heureux que quand il aime, car il se donne dans l'amour pour vivre chez les autres.

De toutes les vertus chrétiennes la première en ligne et la plus digne est la charité. Le nom même de cette vertu était inconnu aux anciens.

La reconnaissance. L'amour est humble lorsqu'il regarde à lui-même, reconnaissant lorsqu'il regarde à Dieu.

L'auteur énumère encore plusieurs autres vertus et, à toutes les branches de cette couronne chrétienne, il attache une parole qui scintille d'étincelles spirituelles.

Nous ne réaliserons pas, dans notre vie terrestre, l'idéal de ces vertus. La perfection est un but trop élevé pour nous. Nous ne serons pas des saints accomplis ici-bas. Mais chaque victoire remportée contre le mal est un progrès. Le chrétien, dit Luther, n'est pas une œuvre accomplie mais une œuvre à faire, il n'est pas encore devenu ce qu'il doit être, mais il s'est mis en route et il marche.

QUATRIÈME CONFÉRENCE.

LA VIE RELIGIEUSE ET ECCLÉSIASTIQUE DU CHRÉTIEN.

Nous avons été placés dans le monde pour travailler. Ce que Jésus a dit de lui-même : Je dois travailler tant que le jour dure, la nuit vient en laquelle personne ne peut travailler, s'applique à chacun de nous. Mais le travail de la vie présente doit être inspiré et soutenu par ces forces supérieures qui font la vie de l'âme. Les racines de notre être plongent dans ces profondeurs d'où nous viennent la force et la santé dont nous avons besoin pour accomplir notre travail ici-bas. Ces sources sont la prière et la parole de Dieu : la gardienne de la parole de Dieu est l'Eglise.

L'âme de la vie religieuse est la prière.

Jésus est pour nous plus qu'un modèle. Mais ne fût-il qu'un modèle, nous ne pourrions pas douter de l'importance que la prière a pour toute la vie. La vie de Jésus fut aussi une vie de travail incessant; tout ce travail reposait sur la prière, sur un commerce continuel de son âme avec son Père. Avant toutes les paroles qu'il prononçait, avant les miracles qu'il opérait, il s'adressait intérieurement à son Père.

Tous les peuples ont prié. Dans toutes les révélations on trouve des prières sublimes. Les prières contenues dans les psaumes de David élèvent encore nos âmes après des milliers d'années, mais la plus belle de toutes les prières est la vie de Jésus-Christ.

Qu'est-ce que la prière?

Prier, c'est s'unir avec Dieu, c'est sortir de ce monde de misère où tout change et passe, pour entrer dans le monde des choses éternelles et y respirer l'air pur qui vivifie. Nous ne pouvons pas vivre corporellement sans respirer l'air de ce monde. Comme on l'a souvent dit, la prière est la respiration de l'âme. Celui qui prie vit spirituellement.

Jésus nous apprend ce que nous devons demander, dans la prière qu'il enseigne à ses disciples. L'Oraison dominicale est la prière de tous les chrétiens. Le Seigneur nous a promis de nous exaucer lorsque nous le prierions dans son esprit, mais que doit-il nous accorder ? C'est à lui qu'il appartient de le décider.

A côté de la vie religieuse du chrétien se place la conduite ecclésiastique.

Nous avons été créés pour vivre en société, et c'est à la religion qu'il appartient de nous unir. Dieu a bien voulu allumer au fond de l'âme humaine le feu intérieur de l'amour et, depuis lors, ce feu réchauffe et éclaire la vie de tous les chrétiens, mais il a fait de ses disciples une communauté qu'il appelle l'Eglise. C'est de là qu'ont jailli les flots de vie religieuse qui se sont répandus de nouveau au moyen de la prédication réformée, après que la religion était devenue une affaire de convenance et de légalité. Ce torrent s'est répandu à travers les âges. Mais la Réformation a aussi fondé une Eglise évangélique, car la religion est bien tout d'abord une affaire intérieure, mais elle languit et dépérit lorsqu'elle reste dans l'isolement. La santé de la vie spirituelle repose sur l'union de la vie de l'individu avec la vie de la communauté.

On comprend que ceux qui n'éprouvent pas de besoins religieux ne veuillent entendre parler d'aucune Eglise. Et l'éloignement qui, de nos jours, se manifeste pour l'Eglise est dû, en très-grande partie, à l'indifférence pour la religion. Mais, si l'on croit pouvoir se passer de la religion pour son propre compte, on ne croit pas que les sociétés humaines puissent s'en passer. Sans elle, il n'y aurait que chaos. Et ce n'est pas seulement des intérêts de l'ordre que la religion s'occupe, c'est surtout des besoins intérieurs de la nature humaine. Qui dit religion dit aussi Eglise, car comme êtres religieux, nous sommes membres d'une communauté et l'Eglise est le lien commun de la religion.

Mais il y a Eglise et Eglise. Rome voit dans l'Eglise un vaste organisme politique qui embrasse le monde, et cet organisme s'attribue un droit suprême dans les choses de la vie terrestre (1). Tous les autres pouvoirs n'existent qu'à la condition de servir cette Eglise. C'est une déclaration de guerre contre l'ordre naturel; et la paix n'est possible qu'à la condition que l'Eglise romaine renonce à ses prétentions. Nous nous

(1) Dans son livre sur le *Pouvoir politique chrétien*, publié en 1858, le père Ventura de Raulica, après avoir cité un passage de saint Thomas, s'exprime ainsi: « D'après la pensée du Docteur angélique, chaque royaume ne serait qu'un navire dont le roi est le pilote, et tous les royaumes chrétiens réunis comme une imposante escadre, dont chaque bâtiment doit, pour arriver au port, se rattacher au vaisseau

faisons d'autres idées de l'Eglise : elle est pour nous l'association de ceux qui vivent d'une vie spirituelle, et elle aspire à conduire les âmes à la patrie éternelle par des moyens spirituels. Elle est aussi une société extérieure dont les membres sont des hommes qui s'aiment réciproquement et qui appartiennent à un Etat sur la terre. Mais la communion spirituelle du royaume de Dieu est l'âme de l'association extérieure ; tous ses efforts sont dirigés vers la fondation de ce royaume spirituel et ses moyens d'action sont, avant tout, la Parole de Dieu et les sacrements.

La question d'Eglise est maintenant à l'ordre du jour. Comment faut-il traiter ces questions? Le fondement du protestantisme est que dans toutes ces questions le dernier mot doit rester à l'Ecriture sainte. C'est sur elle que nous voulons tous nous appuyer, aucun pouvoir n'a le droit de nous l'interdire, Quel livre étonnant que la sainte Ecriture et quels enseignements elle contient!

Par la Bible nous entrons dans le sanctuaire de Dieu et les paroles que nous y entendons sont les paroles d'un autre monde. Ce n'est pas un juge, ce n'est pas un législateur qui nous parle, c'est la voix d'un père qui appelle ses enfants. Ici toutes les autres voix doivent se taire, nous ne devons écouter que celle-là. Le savoir humain peut servir à nous faire comprendre l'Ecriture, mais quand nous avons compris, nous laissons ce savoir et n'écoutons que Dieu.

On peut bien dire que jamais la Bible n'avait été aussi répandue que maintenant. L'imprimerie en a multiplié les exemplaires à l'infini, mais peut-être est-il permis d'ajouter que jamais la masse des chrétiens n'en avait eu moins de connaissance. On s'afflige au sujet des questions religieuses qui sont agitées, on s'intéresse au maintien de l'ordre ecclésiastique, on combat pour les pro-

amiral, qui est le royaume visible de Jésus-Christ ou l'Eglise, dont le souverain pontife est le pilote. Si maître qu'il soit sur son navire, chaque pilote n'est pas indépendant. Afin de rester dans l'ordre, il doit toujours manœuvrer d'après les signes de l'amiral de manière à diriger son bâtiment vers le terme final de la navigation. A ce titre, chaque roi est obligé de pourvoir au salut éternel de son peuple, soit en ordonnant ce qui peut le procurer, soit en défendant ce qui peut l'empêcher. C'est le pape qui lui fait connaître l'un et l'autre, de même que c'est l'amiral qui donne des ordres aux capitaines et qui dirige l'escadre.

« La soumission du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, pour bien gouverner l'Etat, est donc une loi fondamentale de la république chrétienne et universelle, et dès lors elle comprend l'intérêt d'un grand devoir. » 7e discours, page 378. On sait que cet ouvrage parut avec une introduction de M. Louis Veuillot. (*Trad.*)

grès de l'Eglise; mais on néglige ce qui devrait passer avant tout, on s'inquiète peu au sujet de l'Ecriture sainte elle-même, et cependant elle est le fondement du protestantisme. C'est par elle que toutes les questions religieuses et ecclésiastiques doivent être tranchées. M. Rosseeuw Saint-Hilaire a fait une remarque qui met bien en relief son importance. « Dans les pays où la Bible n'est pas lue, dit-il, on ne trouve ni littérature pour la jeunesse, ni littérature populaire. »

De la sainte Ecriture procèdent aussi nécessairement nos idées sur la prédication.

La Réformation fit de la Bible et de la prédication sur la Bible le point central du service divin. Cela nous montre que nous devons chercher dans les discours de la chaire non l'art humain de l'éloquence ni les splendeurs du bel esprit, mais les vérités éternelles qui sortent des entrailles de l'Ecriture. « Il faut qu'il croisse et que je diminue. » Cette parole de Jean-Baptiste doit être la devise du prédicateur chrétien.

Comme toutes les associations, l'association ecclésiastique a aussi son organisation particulière et ses institutions. Le siècle de la Réformation s'est peu occupé de ces questions de constitution d'Eglise. C'était le moment des idées créatrices et l'on travaillait plus au réveil de la vie intérieure qu'à l'organisation de la vie extérieure. Notre temps occupé de questions ecclésiastiques est plus pauvre en pensées neuves. Jésus-Christ ne nous a laissé aucun modèle déterminé d'organisation. Il a publié sa parole, il a institué le baptême et la sainte cène, il a recommandé la prédication de l'Evangile, il a nommé des apôtres, et il a laissé le reste au libre développement de l'avenir. Nous voyons de là que la constitution est une chose subordonnée, que ce n'est pas le but mais le moyen. Dans les questions de cette nature il ne faut se proposer ni le triomphe de ses propres idées, ni la domination, mais le salut des âmes et les formes qui sont les plus propres à favoriser leur conversion.

L'ordre des idées nous conduit à parler de la sacrificature universelle. C'est une grande vérité dont nous sommes redevables à la Réformation, et dont il faut distinguer les fausses idées qui pourraient nous égarer. Elle repose sur cette vérité mise au jour par la Réforme : que l'individu est conduit par l'Eglise à la foi en Jésus-Christ, que sa foi ne repose pas sur le piédestal d'une dépendance avilissante, mais sur la conscience personnelle du

salut dont il rend grâces à l'Eglise et qu'il doit développer. Chaque croyant est un prêtre, c'est-à-dire que par Jésus-Christ il a un accès immédiat auprès de Dieu, et qu'il a le droit et le devoir d'offrir à Dieu les dons et les sacrifices de ses prières et de sa vie. Mais, comme dans l'Ancien Testament, le prêtre sortait du sanctuaire où il avait prié, pour bénir le peuple; de même aussi le prêtre du Nouveau Testament, c'est-à-dire le chrétien, a le droit et le devoir d'être en bénédiction pour d'autres à qui il manifeste sa foi par son active charité. Tous les soins auxquels nous nous livrons pour le bien temporel et spirituel des autres, soit par des paroles, soit par des actions, tous les genres d'activité que nous développons sous le nom de mission intérieure, toutes ces choses ne sont-elles pas au fond comme un exercice de la sacrificature universelle?

Pour exercer la sacrificature universelle, il faut commencer par être chrétien. Celui qui est étranger à l'Eglise et à la foi chrétienne ou qui est indifférent, n'a point de privilége à réclamer.

Après la sacrificature universelle vient le ministère de la parole. Il peut arriver qu'un laïque ait plus de piété qu'un pasteur, mais cela ne tient pas lieu de la consécration au saint ministère. C'est comme dans la société civile, il ne suffit pas d'être intègre pour rendre un jugement qui ait force de loi, ou d'être habile et courageux pour s'emparer d'un grade dans l'armée. Nous, chrétiens évangéliques, nous ne mettons pas le pasteur au-dessus du laïque, nous ne lui reconnaissons de plus que le droit de prêcher.

Simples chrétiens et serviteurs du peuple, nous appartenons tous à une Eglise déterminée et nous devons lui être fidèles. Nous pouvons regretter le fractionnement du corps du Christ en plusieurs Eglises, mais c'est un fait qui n'est certainement pas arrivé sans la volonté de Dieu. Il a permis que l'esprit d'en-haut se répandît par ces divers canaux. Cela ne nous oblige pas à les apprécier tous de la même manière. Nous pouvons très-légitimement avoir des préférences. La meilleure Eglise est à coup sûr celle qui honore le plus la Parole de Dieu. Il ne peut y avoir d'Eglise sans confession, car chacune a un caractère qui la distingue des autres. L'expression de cette particularité est ce qu'on appelle la confession. Comme c'est le devoir d'un Allemand d'être Allemand dans ses pensées et dans ses actes, c'est

aussi un devoir du chrétien luthérien d'être chrétien et luthérien dans sa manière d'agir et de parler sur les questions ecclésiastiques et chrétiennes.

En considérant comme un devoir l'amour et la fidélité envers mon Eglise, ce n'est pas que je méconnaisse ce qui lui manque et que j'ignore ses imperfections. Mais au-dessus de ses misères j'élève bien haut la vérité que Dieu a mise en elle. Toutes ont une part plus ou moins grande de cette vérité ; leur ressemblance se développera de plus en plus. L'antagonisme est une crise : ce n'est pas une situation normale. Il y a un état de guerre qui est selon la volonté de Dieu, car il doit servir au triomphe de la vérité ; mais par ces combats nous devons édifier le royaume de Dieu, le royaume de la justice. C'est là le but suprême et final de toutes les luttes ecclésiastiques.

CINQUIÈME CONFÉRENCE.

LA VIE DU CHRÉTIEN DANS LE MARIAGE.

Nous appartenons à deux mondes distincts : nous avons une vocation pour la terre et l'autre pour le ciel. Ces deux vocations ont chacune le domaine qui leur est propre, mais quoique distinctes, elles ne doivent pas être séparées. Il faut qu'elles soient unies et s'aident réciproquement. L'Evangile ne se propose pas de nous rendre habiles dans les affaires de ce monde, mais de nous conduire à la félicité. Il ne se déclare pas l'ennemi de ce monde, car nous y avons été placés par Dieu lui-même. Il ne veut pas que nous sortions du monde, mais que nous y soyons préservés du mal. Bien plus, par le nouvel esprit qu'il nous communique et dont il fait l'âme de notre vie, il nous fait accomplir les devoirs de notre vocation terrestre. Il ne faut pas croire qu'on doive être un mauvais artiste ou un mauvais ouvrier parce qu'on est chrétien, non, le christianisme ne tend pas à nous rendre impropres ou inhabiles à notre vocation terrestre, bien loin de là, le chrétien doit être le meilleur ouvrier, le meilleur artiste, le meilleur négociant et le meilleur savant. Le christianisme et les occupations naturelles de la vie

ne sont pas deux choses inconciliables. Loin de là. Il nous donne la force de remplir nos devoirs terrestres, et l'accomplissement de ces devoirs le glorifie. La rédemption se base sur la création, Dieu met les choses de la vie naturelle au service de son royaume. Dieu agit dans les deux domaines, aussi doivent-ils concourir ensemble, et chacun de sa façon, à l'accomplissement de la volonté de Dieu. Pour cela, il faut que la vie terrestre se laisse pénétrer par l'esprit du christianisme. Le plus important des moyens terrestres dont Dieu se sert pour atteindre le but qu'il se propose est le mariage. Permettez-moi de vous parler de ces moyens naturels. Je vais commencer en vous entretenant de « la vie du chrétien dans le mariage. »

C'est bien par là en effet qu'il convient de commencer une étude sur l'état de la société.

Dans son langage simple et profond, l'Ecriture nous dit que Dieu créa l'homme à son image, il les créa un homme et une femme. Le mariage se trouve ainsi placé à la base de la société humaine. Cette institution est d'une importance capitale. Le mariage et la famille sont de beaucoup antérieurs aux peuples et aux Etats. Bien longtemps avant que le peuple d'Israël fût devenu le propagateur de la révélation divine, cette révélation avait existé dans la famille d'Abraham. Notre Seigneur fit aussi partie de son peuple et fut membre d'une famille. Et avant qu'il se levât au sein du peuple pour répandre l'instruction, il avait porté la bénédiction dans une famille. Lorsque les apôtres appelèrent les peuples à entrer dans l'Eglise de Jésus-Christ, ils avaient commencé par répandre la Parole dans les maisons, et cette Parole est devenue la pépinière du christianisme. Et, encore aujourd'hui, tout ce qui se trouve de christianisme dans la société civile et dans l'Etat repose sur la famille chrétienne. Si le christianisme dépérit dans la famille, toutes les lois de l'Etat ne le soutiendront pas. Quand il n'y aura plus de femmes et de mères chrétiennes, la dernière heure du christianisme aura sonné. Et le christianisme ne disparaîtrait pas seul.

Le point de vue chrétien se distingue en ceci de celui de l'ancien monde païen. L'ancien monde attribuait à l'Etat la première place et lui assujettissait le mariage et la famille. Les enfants appartenaient à l'Etat, et, à Sparte, par exemple, en vue du service de la patrie, on décidait si les enfants devaient être conservés à

la vie ou s'il fallait les précipiter dans les antres du Taygète. Si l'on connaissait la place qui appartient au mariage dans l'histoire, on le traiterait autrement. On peut dire que l'histoire de la religion est aussi une histoire du mariage et de la manière dont on le considère, car il est l'histoire de la femme et de sa dignité morale. Si le christianisme compte parmi les femmes ses amis les plus nombreux et les plus dévoués, ce n'est que justice, car elles lui doivent leur relèvement. L'histoire de la condition de la femme est une ombre épaisse sur la figure du monde antérieur à Jésus-Christ. Depuis longtemps on a vu dans cette parole de Marie : « Je suis la servante du Seigneur, » le relèvement de la femme et le pendant du péché de la mère de notre race, dont il est parlé dans les premières pages de l'Ecriture sainte. Les évangiles nous font connaître l'amour fidèle avec lequel des femmes servirent le Seigneur et se tinrent près de la croix, tandis que les disciples s'éloignèrent ; ils nous racontent comment le Seigneur fit grâce à la pécheresse, et que Marie-Magdelaine fut la première qui vit le Sauveur ressuscité ; et dans la société de Jésus on comptait des femmes aussi bien que des hommes. Le christianisme a donné à la femme une nouvelle dignité morale, il l'a relevée de la poussière et l'a placée à côté de l'homme. En parlant de la femme, nous parlons du mariage, car l'histoire du mariage est l'histoire de la femme.

Aussi attentivement que nous puissions regarder, la religion et la vie naturelle sont entrelacées ensemble.

Le mariage est une vocation.

Puisque Dieu créa l'homme en deux sexes, il a manifesté par là sa volonté et il l'a également imprimée en chacun de nous, c'est que nous devons nous marier. Aussi devons-nous nous dire : Le mariage est, d'une manière générale, un devoir et l'un des plus impérieux.

Nous devons le mariage à l'humanité, nous le devons au royaume de Dieu, nous nous le devons à nous-même.

Nous devons le mariage à l'humanité, la conservation de l'espèce humaine est à ce prix.

Nous le devons au royaume de Dieu, car nous devons lui préparer dans la famille et chez les enfants un état dans lequel Dieu bénit le mariage. Et rien n'est plus digne d'être aimé qu'une maison où l'esprit de Dieu habite. Le père doit être le prêtre de sa famille. Une telle maison est une joie pour les

hommes et les anges, et la bénédiction de Dieu repose sur elle.

Mais nous nous devons aussi à nous-même de nous marier. Toutes les inclinations naturelles de la vie ont une signification pédagogique, elles sont des moyens et des dispositions qui nous forment pour le royaume de Dieu. Le chrétien a aussi besoin d'éducation pour son homme intérieur. Les moyens d'éducation ne sont pas toujours reçus, mais ils sont toujours bienfaisants. Si riches et si variés que puissent être les individus, ils ne sont cependant tous qu'un côté de l'homme, puisque tous nous appartenons à un sexe, et nous avons vu précédemment que cette différence s'accuse jusque dans la vie intérieure et représente toujours la nature humaine d'un côté seulement. C'est ainsi que les deux côtés de la nature humaine se complètent également au point de vue de l'esprit et de l'âme. Chaque côté sert de complément à l'autre : la femme complète l'homme et l'homme la femme, et ils arrivent ainsi à l'idéal d'un homme complet.

Il y a un point de vue d'après lequel le célibat est considéré comme moralement supérieur au mariage. C'est ce qui se voit, par exemple, dans ces passages où le Seigneur dit que ses disciples doivent avoir la force de renoncer au mariage pour le royaume de Dieu. Saint Paul fait aussi cette déclaration en vue de quelques circonstances extérieures, afin d'avoir plus de liberté pour se dévouer. Le célibat est saint lorsqu'on y reste pour mieux servir Jésus-Christ. Il ne faut pas qu'il soit un égoïsme immoral.

Le mariage est la vocation générale de l'humanité. L'amour de l'homme et de la femme est autre chose que de l'amitié, il s'y trouve aussi une impulsion des sens ; mais ce serait une idée bien basse que de ne voir dans le mariage que le côté sensuel. Il faut surtout s'unir par le cœur. Le cœur est tout l'homme. Les poëtes ne trouvent jamais d'images aussi belles que lorsqu'ils célèbrent l'amour ; mais ce n'est pas toujours du plus élevé qu'ils nous entretiennent. Il y a beaucoup de grandeur dans l'union de deux âmes ; il en existe bien davantage dans l'union de l'âme avec Dieu.

L'amour a quelque chose d'inquiet et d'inquisiteur jusqu'à ce qu'il soit parvenu à trouver son but dans un être en qui il se repose. Voilà pourquoi Dieu se présente à notre volonté comme le véritable époux de nos âmes.

On fait une distinction entre le mariage d'inclination et le mariage de convenance. Toutefois ce n'est pas une inclination véritable que celle qui fait peu de cas de la raison. L'inclination n'est pas une ivresse des sens, elle est l'attrait du cœur qui repose sur l'accord des âmes dans les choses par lesquelles elles se complètent. Il y a des époux qui sont des personnes excellentes, même des chrétiens zélés, mais dont les caractères ne concordent pas. Ils n'étaient point faits l'un pour l'autre. De tels mariages sont une erreur et l'erreur suffit pour créer des difficultés qui troublent la paix de l'union conjugale. Ce trouble ne peut être surmonté ou du moins amoindri que par la piété.

Avec l'inclination réciproque, il faut aussi une certaine communauté d'idées morales.

Rien n'est plus heureux ou malheureux que le mariage selon qu'il est bien ou mal assorti. Il faudrait être content de ce que nous avons, mais nous désirons souvent ce que nous n'avons pas. Il faut que nous soyons soutenus par le sentiment que nous agissons selon la volonté de Dieu. Mais comment arriverons-nous à ce sentiment? Ce n'est qne par l'attrait intérieur du cœur. Dieu nous parle par lui. Pour entendre sa voix, il faut que la vie extérieure réponde à nos désirs intérieurs. Parmi ces actions extérieures, la première est le respect et la soumission que l'on doit avoir pour ses parents. La bénédiction des parents bâtit la maison des enfants.

Plusieurs choses sont nécessaires à la prospérité du ménage. La femme doit entrer dans la vocation de son mari. Si la femme lui est intellectuellement trop inférieure, ils ne pourront réellement pas vivre d'une vie commune, ce qui est pourtant la condition normale du mariage, et cela crée chez le mari une sorte de propension à l'infidélité, du moins à l'infidélité spirituelle. Mais ce qui fait l'essentiel de l'éducation de la femme, ce n'est pas la variété de ses connaissances, cela ne conviendrait pas à sa situation et lui causerait plus de perte que de profit. Ce qu'on doit surtout désirer dans l'éducation de la femme, c'est qu'elle ait de la modestie, qu'elle soit compatissante, sensible sans minauderie, équitable et tournée vers tout ce qui est noble et beau. Une telle femme se fera très-bien à toutes les positions de la vie. Cette élasticité du caractère de la femme égalise toutes les diversités de position.

La honte est la conscience du corps. Le corps montre par là qu'il participe au péché.

Notre corps est un don de Dieu dont nous devons nous servir pour faire sa volonté.

Personne n'a le droit de maltraiter son corps ou de le perdre, car il ne l'a pas reçu seulement pour son propre usage, mais aussi pour le mettre au service des autres.

Le mariage, comme le disent beaucoup de personnes, est un préservatif et un secours. Oui, mais nous ne devons pas entrer dans cet état pour nous maintenir dans la pureté, il faut surtout nous maintenir dans la pureté pour nous marier avec une bonne conscience.

Le mari est la volonté qui dirige, la femme est l'âme qui inspire. Comme l'âme est présente dans tout le corps, l'œil de la femme doit être dans toutes les parties de la maison. Elle doit par la fraîcheur de son esprit et l'aménité de son caractère, être le délassement du mari après son travail. Il peut arriver qu'elle soit supérieure au mari, mais cela ne la dispense pas de rester dans sa position subordonnée et de reconnaître celle du mari. La direction ne lui appartient pas, mais au mari. Toutefois, tandis qu'elle ne commande pas et qu'elle obéit, elle exerce une influence cachée que nous connaissons tous. Cette influence est d'autant plus grande qu'elle est plus modeste. La prière a plus de force que le commandement.

Le mariage est indissoluble. Les mariages mal assortis doivent être supportés comme une faute ou comme une épreuve envoyée de Dieu. Il faut se souvenir que Dieu ne se laisse pas prier en vain. La rupture du mariage n'est permise, d'après Jésus-Christ et d'après saint Paul, que pour cause d'infidélité.

P. Corbière,

Pasteur à Montpellier.

(*Suite.*)

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE ALLEMANDE

PENDANT LES ANNÉES 1870-1871

2e ET DERNIER ARTICLE.

—

THÉOLOGIE BIBLIQUE ET DOGMATIQUE SYSTÉMATIQUE.

Ce domaine important, non moins riche en publications savantes que celui de l'histoire biblique ou ecclésiastique en Allemagne, nous offre en première ligne un ouvrage remarquable du célèbre Ewald sur la doctrine biblique de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament (1). Dans cet ouvrage, dont nous annonçons le premier volume, notre savant se propose d'examiner la théologie telle qu'elle est contenue dans la Bible, puis les rapports de l'homme avec Dieu, les devoirs qui résultent de ces rapports et la question du royaume de Dieu. A côté de cela Ewald consultera en même temps la tradition talmudique et la tradition ecclésiastique, en distinguant soigneusement les données primitives de ces traditions des développements postérieurs de la théologie judaïque et chrétienne. On voit qu'il s'agit d'une œuvre complète et approfondie sur ce grand et important sujet. En effet, si nous voulons constater une unité dans l'enseignement biblique et dans les écrits les plus divers de la Bible, ce sera certainement dans la doctrine sur Dieu qu'il faudra d'abord la constater. Cette doctrine est la principale pour nous, parce qu'elle constitue encore aujourd'hui celle du christianisme et de la science chrétienne. Il faut donc s'assurer par un examen rigoureux si elle mérite cette importance, en d'autres termes, si

(1) Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten u. Neuen Bundes. Leipzig, 1871.

elle est réellement identique dans la littérature biblique, si variée. Il s'agit, en un mot, de savoir si elle est encore pour nos temps la théologie incomparable, la seule vraie et la seule suffisante. Eh bien, ce point si souverainement intéressant, Ewald le constate et l'affirme de prime abord en face d'une certaine critique qui le nie, comme en face des contempteurs de la Bible en général. « Sans doute, ajoute-t-il, si on écoutait les traditions postérieures à la Bible, on ne pourrait plus soutenir cette affirmation; le christianisme lui-même deviendrait obscur et imparfait sur cette doctrine capitale. De là la nécessité pour la science de dégager la vérité dans sa pleine lumière. »

A cet effet, notre théologien traite d'abord, dans ce premier volume, la question si délicate et si profonde de la parole de Dieu ou de la révélation contenue dans cette parole. La Bible ne parle que de l'esprit et de la parole comme puissances révélatrices. Ce sera donc cette parole adressée aux hommes qui révélera aussi bien l'essence (?) de ce Dieu que sa volonté. Mais comment cette révélation a-t-elle lieu? Cette question, selon Ewald, est plus difficile qu'on ne le pense. Il y a parole de Dieu révélée dans le sens général du mot, là où dans l'homme surgit une idée, une vérité déterminée sur Dieu (?). Mais cette parole n'est encore ni claire ni sûre; elle ne devient parole révélée dans le sens restreint que lorsque la révélation est exprimée par la parole humaine. Sans doute, selon la Bible, certaines paroles ou voix célestes semblent provenir directement de Dieu; mais ces cas sont bien rares. Elle paraît aussi admettre qu'un Bileam, et même qu'un animal, puissent exprimer, malgré eux, une parole divine directe. Mais le mode dominant de la révélation dans la Bible est celui de son expression par la parole humaine volontaire, inséparable de la crainte de Dieu ou de la piété. La source de la révélation n'est pas toutefois la manifestation primitive de la raison ou de la conscience humaines; car l'une n'implique nullement la parole de Dieu, et l'autre ne se ressent que des effets de cette parole, force qui seule réveille le sentiment moral. Mais comment ne répondrait-il pas à l'esprit de l'homme qui sonde et questionne, Celui dont cet esprit est l'image vivante et comme une étincelle inflammable communiquée d'avance? Or, les pensées et les paroles qui surgissent dans l'homme de ce contact mystérieux, voilà les paroles de commandement, les paroles divines, la révélation. On le voit, au fond

cette révélation n'en reste pas moins pour notre savant le produit d'une activité spéciale de l'esprit humain, activité provoquée par les luttes morales de l'existence. En tous les cas, c'est le résultat qui nous semble découler des développements si riches, mais souvent si obscurs de son ouvrage. Après cette question vitale, Ewald aborde celle de la religion ou de la crainte de Dieu, et celle de sa connaissance, qui complète l'idée de la religion dans la Bible. Puis viennent des considérations sur le rapport réciproque entre la religion et la révélation, sur les cinq degrés de cette dernière : la révélation telle qu'elle est représentée par les simples pieux de l'ancienne alliance, par les prophètes, par Moïse, par le Christ et par les apôtres inspirés ou par l'Esprit divin ; enfin sur les trois conséquences de ces révélations successives : une communion plus élevée entre les hommes, le sacerdoce et la spiritualisation de l'humanité et de ses aspirations.

La seconde grande question examinée après cela est celle de la révélation dans le paganisme, mise en face de celle du peuple d'Israël, qui seul fonda une véritable communauté entre l'homme et Dieu ou une Eglise.

La troisième question abordée dans notre volume est finalement, dans un sens plus restreint, la révélation dans la Bible, et sous cette rubrique notre théologien étudie la révélation et son action publique avant la composition de la littérature sacrée et l'altération du texte de cette littérature, l'essence de la sainteté réelle de la Bible, les conséquences de ce caractère biblique, la méthode grâce à laquelle nous pouvons constater la révélation et trouver nous-mêmes la crainte de Dieu ou la religion dans la Bible et par elle. On voit que toutes les grandes questions préliminaires sont traitées à fond, et que le second volume, qui abordera le sujet proprement dit de l'ouvrage, promet une lecture des plus instructives et des plus sérieuses à ceux qui s'intéressent à cet important problème théologique.

Au livre d'Ewald nous en joindrons un autre non moins instructif d'un autre théologien distingué de Gœttingue : nous voulons parler de la nouvelle édition complétement remaniée du bel ouvrage de Gess sur la personne et l'œuvre de Christ (1), qui a eu parmi nous un si légitime retentissement. Cette nouvelle édition, ou plutôt ce nouveau livre, dont M. le professeur Godet

(1) Christi Person und Werk. Basel, 1870.

a déjà rendu compte dans cette *Revue*, pourrait être recommandé tout particulièrement à ceux, parmi nous, qui se déclarent partisans de la théorie si séduisante et si superficielle d'un développement purement humain de la conscience messianique et sotériologique de Jésus. Ils y trouveraient une réponse aussi solide que motivée aux « divinations délicates » qui prétendent surprendre dans nos évangiles une pensée progressive du Messie sur lui-même et son œuvre. Le livre de Gess est tout spécialement fait pour guérir de cette prétention. Mentionnons après cela une dissertation latine de Weiffenbach sur la dignité de Jésus dans le royaume des cieux (1), et un travail très-solide du Dr Bender sur l'idée du miracle dans le Nouveau Testament (2). Cette dernière étude examine d'abord l'idée que les auteurs du Nouveau-Testament se faisaient du miracle, en second lieu la valeur de leur jugement, et en troisième lieu l'importance de leur manière de voir pour la théologie actuelle. Il résulte de cet examen judicieux que le jugement de nos évangélistes sur les miracles de Jésus n'a pas été déterminé par une foi quelconque à la magie, ni par l'Ancien Testament et la croyance populaire, mais par la conscience claire et vivante de la nature spécifique et de la dignité surhumaine des guérisons et des actes surnaturels en général du Messie et de ses apôtres, guidés visiblement par l'esprit de sainteté. De là la sobriété et le manque absolu d'étonnement dans leurs récits. Pour eux, les miracles évangéliques ne sont pas seulement des actes de secours matériels ou physiques, mais encore et avant tout des délivrances spirituelles destinées à provoquer la foi au Messie. C'est là, en effet, ce qu'on a trop oublié de nos jours, et de là le peu d'importance que les miracles évangéliques en général paraissent avoir conservé pour l'Eglise de nos temps.

Une autre question, non moins importante que celle des miracles de Jésus, la question des choses finales, semble tout aussi peu appréciée par nos contemporains, quoique les auteurs du Nouveau Testament, sans exception, s'en préoccupent souvent et beaucoup. On a peu de goût, surtout aujourd'hui, pour ce qu'on appelle les croyances chiliastes du judaïsme. C'est pour répondre aux adversaires d'une doctrine chrétienne sur ce point

(1) Quæ Jesu in regno cœlesti dignitas sit, etc. Gissæ, 1870.
(2) Der Wuuderbegriff des Neuen Testaments. Frankfurt, 1870.

que le Dr Volck, de Dorpat, a publié une étude sur le chiliasme évangélique (1), qu'il distingue nettement du chiliasme judaïque de la synagogue. Notre auteur montre que la foi chiliaste des premiers chrétiens se rattache étroitement à l'attente de la parousie si vivante dans la primitive Eglise. Il soutient en outre que certaines prédictions évangéliques et apostoliques relatives à Israël ne s'expliquent pas autrement que par le rétablissement de ce peuple converti à Christ. Israël serait donc un jour le dernier rempart de la foi chrétienne et le témoin immédiat de la parousie. A cette même question se rattache aussi la seconde édition d'un excellent petit livre du professeur Luthardt sur la doctrine des choses finales (2).

Dans le domaine de la dogmatique systématique, nous citerons tout d'abord un recueil de discours d'un disciple distingué de Schleiermacher, de Romang, sur les principales questions de la religion (3). Ces discours adressés, non comme ceux du grand théologien, aux contempteurs de la religion, mais aux cultivés non satisfaits des formes sous lesquelles cette religion leur est présentée, ont pour but de démontrer qu'aucune religion naturelle ne peut fonder une Eglise ou remplacer la religion révélée. Notre auteur montre en premier lieu que la connaissance religieuse ne s'acquiert que par la sérieuse méditation et par les efforts constants de la pensée. Si donc quelqu'un se figure posséder la vérité par la simple négation, son erreur est bien autrement grave que celle de l'homme qui, dans un sens plus positif, a une foi quelconque, mais erronée, dans la vérité. Après cela Romang aborde la question de la religion et se demande quelle est son essence. Cette essence serait une parfaite communion individuelle avec Dieu, autant du moins que cette communion est possible à un esprit limité. Mais cette conception est trop générale. L'auteur se demande donc si la religion est une simple affaire de goût, et conclut qu'aussi peu que la connaissance et la moralité, la religion ne peut être qu'une préoccupation subjective de l'individu; il faut au contraire une communauté de foi pour qu'une religion subsiste, et avec cette communauté de foi une doctrine commune. Un discours suivant examine les fondements de la religion ainsi envisagée et montre

(1) Der Chiliasmus, etc. Dorpat, 1870.
(2) Die Lehre von den letzten Dingen. Leipzig, 1871.
(3) Ueber wichtige Fragen der Religion. Heidelberg, 1871.

que ces fondements doivent être historiques pour les individus comme pour les peuples. Si certains individus en effet sont arrivés, grâce à leurs dispositions naturelles, à des convictions religieuses, les peuples ne sont pas des philosophes, aussi peu que la majeure partie même des cultivés. De là Romang passe à la question de Dieu et démontre que par le fait seul d'une religion positive et historique sorti d'Israël, les peuples ont été amenés au monothéisme. Ici le panthéisme est combattu comme funeste à la moralité et à la vraie religion. La foi rationnelle, comme la foi biblique, ne peut admettre qu'un Dieu personnel dont le monde n'est pas le corps, mais l'œuvre. Cependant notre auteur ne reste-t-il pas au-dessous de la vérité historique quand il prétend que le Nouveau Testament nous enseigne que la présence réelle de Dieu dans ce monde est tout aussi reconnaissable dans l'esprit qui anime les vrais chrétiens qu'elle le fut dans le Christ? Et s'il accentue si fortement la nécessité et la réalité d'une révélation exceptionnelle, d'une manifestation visible de Dieu à l'œil obscurci de l'homme pécheur, ne contredit-il pas son assertion précédente? Mais n'insistons pas. Nous voudrions plutôt recommander ce recueil de discours aussi profonds que chrétiens à tous ceux qui, par une méditation sérieuse, désireraient acquérir des convictions solides au milieu du chaos intellectuel et religieux de notre époque. Nous pourrions faire une remarque pareille au sujet d'un ouvrage du pasteur Toelle sur la religion comme puissance de culture dans le domaine de la science (1), au sujet d'un écrit du D[r] Sieffert sur les fondements apologétiques de la science chrétienne (2), ainsi qu'au sujet d'une courte, mais solide étude du D[r] Krabbe sur le défaut d'études philosophiques comme signature scientifique de notre époque (3). Nous pouvons ajouter à ces travaux relatifs aux préliminaires de la dogmatique systématique un ouvrage spéculatif d'un grand mérite de von Brucken sur l'essence de Dieu et du monde (4); une conférence du professeur Güder sur les différentes conceptions de Dieu, telles qu'elles sont représentées dans les luttes scientifiques actuelles (5); six conférences diverses sur la foi chrétienne par le pasteur Freytag, sur l'idée de

(1) Die Religion als Culturmacht, etc. Gœttingen, 1871.
(2) Andeutungen, etc. Gütersloh, 1871.
(3) Der Mangel philosophischer Studien, etc. Rostok, 1871.
(4) Das Wesen Gottes und der Welt, etc. Berlin, 1871.
(5) Die verschiedenen Auffassungen Gottes. Bern, 1871.

Dieu par le Dr Düsterdieck, sur la création en général par le Dr Ulhorn, sur la création de l'homme par le pasteur Buttner, sur le péché par le Dr Niemann, sur la Providence par le pasteur Evers, et un beau livre du célèbre Julius Muller comprenant une série d'études théologiques déjà publiées séparément, mais remaniées et considérablement augmentées dans ce volume (1). Ce sont des travaux sur les sujets suivants, que nous ne ferons qu'indiquer, faute d'espace pour les analyser : Pensées sur la foi et la science ; considérations sur le principe formel de l'Eglise évangélique ; examen de la question : le Fils de Dieu serait-il devenu homme si l'humanité était restée sans péché ? étude sur le rapport entre l'action du Saint-Esprit et l'action de la parole divine, étude sur l'Eglise invisible, étude comparative des doctrines de Luther et de Calvin sur la sainte cène et finalement sur l'institution divine du ministère. Les théologiens sérieux qui s'intéressent à des problèmes encore si controversés liront avec grand fruit des travaux aussi solides, aussi bien faits pour orienter et enrichir l'opinion de ceux-là mêmes qui pensent avoir élucidé ces importantes questions. Nous dirons la même chose d'une série de six dissertations théologiques du vénérable professeur Sack, de Bonn (2), sur les rapports de la philosophie et de la science, sur la morale chrétienne, sur l'Eglise et l'Etat, sur 1 Rois XVII, 2-9; sur la doctrine réformée de la cène, et enfin sur la *Jeanne d'Arc* du poëte Schiller. Notons encore, comme expression d'une tendance opposée, une conférence de Lipsius sur la foi et la science (3), et un recueil d'épîtres polémiques du même sur la foi et la doctrine (4). Mais nous avons hâte d'arriver à des ouvrages plus importants et avant tout à l'ouvrage posthume de Rothe sur la dogmatique, publiée par le Dr Schenkel (5). Cette nouvelle œuvre du célèbre et pieux théologien sera certainement accueillie avec la plus grande faveur par tous les amis de Rothe. Il est à regretter seulement qu'elle n'ait pas été livrée à l'impression sous une forme plus achevée. Rothe était du reste à une époque de transition lorsqu'il exposa ce cours à ses audi-

(1) Dogmatische Abhandlungen. Bremen, 1870.
(2) Theologische Aufsætze. Gotha, 1871.
(3) Glaube und Wissenschaft. Kiel, 1870.
(4) Glaube und Lehre. Kiel, 1870.
(5) Dogmatik. Heidelberg, 1871.

teurs. — La dogmatique, selon notre regretté professeur, a pour but d'analyser le sentiment évangélique et chrétien de la communion de l'homme avec Dieu, telle qu'elle s'établit par la foi justifiante en Jésus de Nazareth, le Sauveur. Le sentiment chrétien est donc en principe le sentiment du péché. Or, pour comprendre le péché, la rupture de l'homme avec Dieu, il faut d'abord présupposer et développer l'idée de Dieu et celle de l'homme. La première partie de la dogmatique de Rothe sur le sentiment du péché est par conséquent divisée en trois sections qui traitent de Dieu, de l'homme et du péché. Dans la section sur Dieu ou la théologie, nous trouvons d'abord des considérations sur l'existence de Dieu démontrée absolument et directement par l'expérience religieuse, puis sur l'essence de Dieu ou la Trinité que Rothe n'admet pas dans le sens ecclésiastique du mot, mais comme une simple triplicité de modalités divines, sur Dieu comme personnalité et comme nature. Viennent alors des développements sur les attributs divins, sur les œuvres divines, sur la création considérée comme un acte nécessaire, par conséquent éternel; sur la providence, au sujet de laquelle la prédétermination divine et la liberté humaine sont admirablement équilibrées; sur les anges et les démons envisagés les uns comme créatures arrivées à la perfection, c'est-à-dire devenus esprits purs, et les autres comme créatures arrivées au comble de la perversité, dans laquelle elles se consument pour s'éteindre finalement dans l'anéantissement absolu. Le chef de ces dernières est Satan, représenté non par une seule personnalité, mais par une série successive d'individualités diaboliques.

Dans la section sur l'homme ou l'anthropologie, Rothe mentionne d'abord la faiblesse scientifique du dogme anthropologique. Selon lui, la doctrine ecclésiastique du *status integritatis* de l'homme primitif subsiste aussi peu devant l'Ecriture que devant la science. L'homme est une créature terrestre personnelle, l'unité d'un moi et d'une nature organisée. Comme personne l'homme se détermine lui-même. Il est donc un être moral. Le procès moral envisagé comme procès de sa vie est *in concreto* le procès de sa spiritualisation.

La section sur le péché ne nous offre malheureusement qu'un fragment sur la nouvelle conception de Rothe sur ce point capital, telle qu'elle a pu se former chez notre pieux

penseur dans les dernières années de sa vie. Mais nous pouvons bien admettre que sa conception primitive, qui s'éloignait notablement de la doctrine commune, ne s'était guère modifiée.

Dans un second volume, nous trouvons les développements sur la sotériologie ou le sentiment chrétien évangélique de la grâce, qui comprend aussi trois sections sur le décret divin du salut, la préparation historique de ce salut et sa réalisation par Jésus de Nazareth. Au sujet du décret divin, Rothe émet une belle conception de la prédestination envisagée comme une πρόθεσις abstraite et générale, comme un προορισμός qui prédispose des facteurs personnels indéterminés au développement historique du royaume de Dieu. La liberté humaine de l'individu reste ainsi pleine et entière. Au sujet de la personne du Sauveur, notre théologien examine *in extenso* la doctrine ecclésiastique sur l'union des deux natures et montre qu'elle ne supporte pas l'épreuve de la critique scientifique. L'enseignement scripturaire satisfait tout autrement la pensée chrétienne. Le défaut capital de la christologie ecclésiastique, abstraction faite de son idée trinitaire irrationnelle, est de considérer l'union de la divinité et de l'humanité en Christ comme une union physique, et de ne tenir aucun compte du caractère moral du Sauveur et de son œuvre rédemptrice. Aussi les tentatives d'un Thomasius et d'un Gess qui ont voulu développer la christologie sur la base de la doctrine ecclésiastique n'ont-elles pu aboutir, selon Rothe. La grande question d'un anéantissement du logos est insoutenable. Il faut donc s'en tenir à un engendrement surnaturel du Sauveur devenu le second Adam de l'humanité grâce à sa naissance immaculée, à son développement normal et constant qui fut une spiritualisation progressive et sainte de son organisme naturel. De là aussi son union progressive avec Dieu et la possibilité d'une résurrection et d'une ascension que Rothe ne considère pas comme un enlèvement matériel de la terre. Reste à savoir seulement si toutes ces vues, assurément très-supranaturalistes, supportent en tout point le contrôle de l'histoire évangélique. C'est là en effet qu'il faudra en revenir sans cesse des théories les plus chrétiennes et les plus pieuses sur l'origine et la personne du Christ.

Viennent après cela les développements sur l'œuvre du Sauveur avec trois paragraphes sur les trois ministères, puis un

chapitre sur la fondation du royaume de Dieu avec deux paragraphes sur les moyens de grâce, la parole de Dieu et les sacrements. Au sujet du ministère de la sacrificature, Rothe examine la doctrine ecclésiastique de la satisfaction vicaire et de la substitution, et la rejette comme transformant le procès moral de la rémission des péchés en un procès exclusivement juridique. Il n'y a qu'un seul cas possible, selon notre penseur, dans lequel la sainteté et la justice de Dieu puissent pardonner le péché au pécheur, c'est le cas où Dieu peut avoir une garantie certaine que le péché sera réellement évité par le pécheur. De cette façon la rémission des péchés est de fait le commencement d'une séparation progressive entre le pécheur et le péché, d'une véritable ablation du péché. Or, cette séparation, cette ablation ne peuvent avoir lieu pour l'humanité autant que pour l'individu que grâce à une communion vivante avec le second Adam qui représente une nouvelle humanité. Tel est le point central de la théorie de Rothe sur la rédemption. Dans un troisième volume enfin nous trouvons exposée la doctrine sur l'Eglise, sur les choses finales et ici la parousie corporelle du Christ est catégoriquement affirmée ainsi que la résurrection des morts revêtus de *leurs* corps nouveaux. Qu'on remarque seulement sur ce point la divergence de notre théologien avec la doctrine commune. Cette œuvre de longue haleine est terminée finalement par des considérations sur l'assimilation du salut, sur l'origine et le développement de ce salut. Nous avons cru devoir donner un aperçu détaillé de cette nouvelle dogmatique parce que tout ce qui provient de Rothe conserve une grande importance pour le monde théologique en Allemagne et ailleurs. Signalons après cela la seconde édition de deux nouveaux volumes de la dogmatique ecclésiastique du Dr Philippi (1) et un premier volume d'un ouvrage très-important du professeur Ritschl, de Bonn, sur la doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation (2). Ce volume considérable traite l'histoire de cette doctrine fondamentale et centrale de tout système théologique. Dans son introduction, le savant auteur nous dit vouloir examiner les effets moraux de la vie, de la passion, de la mort et de la résurrection de Christ pour la fondation de l'Eglise. A ce sujet il commence par

(1) Kirchliche Glaubenslehre. Gütersloh, 1871.
(2 Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versœhnung. Bonn, 1871.

soumettre à une critique approfondie le célèbre livre de Baur, de Tubingue, sur la doctrine chrétienne de la rédemption, ainsi que celui de Dorner sur l'histoire de la théologie protestante. Après ces préliminaires et dans un premier chapitre Ritschl aborde l'étude détaillée de la doctrine en question telle qu'elle est représentée par la théologie occidentale à partir d'Anselme et d'Abélard. Ici la méthode juridique d'Anselme est examinée à fond et taxée d'irrationnelle. Celle d'Abélard par contre, exposée au long, contient plus d'éléments de vérité. — Dans un second chapitre nous trouvons les idées de Thomas d'Aquin et de Jean Duns Scot. L'enseignement du second, plus conséquent, mais plus faible dans son principe, est ici relevé contre le manque de logique dans les définitions du premier. Un troisième chapitre nous décrit l'idée de la justification du moyen âge en général et nous montre que l'idée réformatrice excluant tout mérite humain était absolument étrangère à cette époque de l'histoire, quoique des hommes tels que Bernard de Clairvaux niassent la valeur du mérite reconnu en théorie. Un quatrième chapitre examine le principe réformateur de la justification par la foi en Christ et prouve que les réformateurs en posant ce principe n'entendaient pas abandonner le terrain de l'Eglise catholique. Pour Luther la foi ne fut pas seulement l'instrument nécessaire à l'obtention de la justification, mais aussi l'organe de toute vie et de toute activité chrétienne, ainsi que l'aveu religieux de la dépendance de Dieu au point de vue moral. De là la différence entre la doctrine évangélique sur la repentance et la doctrine et la pratique romaines. L'enseignement de Zwingle et de Calvin sur ce point ne diffère pas de celui de Luther, selon Ritschl. Celui de Zwingle est seulement moins accentué, et celui de Calvin fait provenir la repentance de la prédication de l'Evangile plutôt que de celle de la loi. Dans un cinquième chapitre sont examinés les principes de la doctrine réformatrice sur la réconciliation et comparés à ceux du moyen âge et à la justification telle que l'enseigna le théologien Osiander. Dans un sixième nous trouvons l'enseignement orthodoxe des luthériens et des calvinistes et l'enseignement contraire des sociniens ; dans un septième la dissolution complète de notre doctrine par l'illuminisme allemand, dans un huitième la nouvelle limitation du problème par la philosophie de Kant et le retour de ses disciples au point de vue de l'illuminisme ; dans un neuvième la reprise du

système d'Abélard par Schleiermacher et ses successeurs ; dans un dixième le mouvement doctrinal piétiste jusqu'à la repristination de l'orthodoxie luthérienne, et dans un onzième et dernier chapitre enfin l'idée de la réconciliation telle que la représente l'école spéculative actuelle. On voit par ce simple exposé quelle richesse d'informations peuvent être puisées dans cet ouvrage foncièrement indépendant reposant sur les recherches les plus approfondies. Le livre de Ritschl constitue en effet un véritable monument de patient travail théologique et se recommande à tous les hommes d'étude qui s'occupent spécialement d'une question redevenue plus actuelle que jamais. Nous pouvons joindre à ce livre important une étude sur la doctrine de la justification telle que la représente le pieux Beck, de Tubingue (1), par le Dr Ebrard, et une conférence sur la doctrine évangélique de la justification et la pensée moderne par Reiff (2). Mentionnons aussi comme se rattachant au même sujet deux travaux importants sur la confession d'Augsbourg, l'un du célèbre Vilmar, publié par le Dr Piderit (3), et l'autre du professeur Zœckler de Greifswald (4), ainsi qu'une étude du professeur Kahnis sur le christianisme et le luthéranisme (5). Quelques nouvelles éditions d'œuvres dogmatiques déjà suffisamment connues telles que l'introduction de Beck, de Tubingue, au système de la doctrine chrétienne (6), une sixième édition revue de la remarquable dogmatique de Hase (7) et une neuvième édition du livre bien connu de Tholuck sur la doctrine du péché et du rédempteur (8) méritent également notre attention. Nous dirons autant d'un recueil d'études séparées relatives à la théologie biblique, à la dogmatique, à l'éthique et à la catéchétique, du célèbre Nitzsch, de Berlin (9), d'une conférence du pieux Tholuck sur l'exaucement de la prière (10), d'une autre du pasteur Muller, de Berlin, sur le miracle (11), d'une troisième du libéral Dr Hanne sur le Christ idéal

(1) Sola! Erlangen, 1871.
(2) Die evangelische Rechtfertigungslehre, etc. Basel, 1871.
(3) Die augsburgische Confession erklært. Gütersloh, 1871.
(4) Die Augsburger Confession historisch und exegetisch untersucht. Francfort, 1871.
(5) Christenthum und Lutherthum. Leipzig, 1871.
(6) Einleitung in das System der christlichen Lehre. Stuttgart, 1870.
(7) Evangelisch-protestantische Dogmatik. Leipzig, 1871.
(8) Die Lehre von der Sünde und vom Versœhner. Gotha, 1871.
(9) Gesammelte Abhandlungen. Gotha, 1871.
(10) Die Gebetserhœrung.
(11) Das Wunder. Berlin, 1872.

et le Christ historique (1), d'une quatrième enfin du radical Dr Lisco sur le symbole des apôtres (2).

Nous passerons maintenant à quelques publications plutôt relatives au domaine de l'apologétique qu'à celui de la dogmatique systématique ou tenant le milieu entre ces deux domaines. Et ici nous signalerons tout d'abord un beau travail de Steinmeyer sur l'histoire de la résurrection de Jésus, formant la continuation de son ouvrage déjà mentionné ailleurs sur l'histoire de la passion (3). Notre apologète distingué a parfaitement raison de dire que cette question est devenue aujourd'hui la question centrale et capitale de la foi chrétienne. Il s'agit donc d'être au clair sur elle. Pour atteindre ce but, Steinmeyer suit une méthode tout opposée à celle communément employée et qui consiste à dire : Si Jésus est ressuscité il est évidemment le Christ. Il part au contraire de la présupposition que Jésus est réellement ce Christ ; il a donc dû nécessairement ressusciter. Au lieu donc de commencer par l'étude des apparitions du ressuscité, notre auteur concentre d'abord son examen sur la personne même de ce ressuscité. Mais derrière cette personne se trouve un autre fait primordial, la puissance qui produisit le miracle en question. C'est par là qu'il s'agit de débuter, c'est-à-dire par le fait de la revivification, pour arriver au fait de la résurrection de Jésus et finalement à ses apparitions parmi ses disciples. Le premier chapitre de notre livre traite par conséquent de la revivification du Messie, c'est-à-dire de l'acte de Dieu analogue à celui que Jésus lui-même accomplit au sujet de trois morts rappelés à la vie par sa parole. Cet acte est le rappel de l'esprit dans un corps mort depuis deux jours. Le but de cette revivification est la nécessité absolue de justifier la mission et la dignité de Jésus devant les hommes, ainsi que sa mort rédemptrice. L'acte de cette revivification est tel qu'il doit être, il échappe à notre observation précisément parce qu'il est un acte de Dieu. Les circonstances seulement et les résultats qui suivent cet acte peuvent être appréciés. Les contradictions apparentes des récits ne sont nullement insolubles. Matthieu comme Luc parle d'une apparition à Jérusalem. — Dans un second chapitre, Steinmeyer aborde le fait de la résurrection proprement dit, qui d'abord, selon lui, est aussi un

(1) Der ideale und der geschichtliche Christus. Berlin, 1871.
(2) Das apostolische Glaubensbekenntniss. Berlin, 1872.
(3) Apologetische Beiträge. Die Auferstehungsgeschichte des Herrn. Berlin, 1871.

acte de Jésus retournant librement à la vie terrestre dans un corps glorifié pour reprendre son ministère désormais royal. Le but réel de cette résurrection n'est point le triomphe sur la mort, mais la communication de l'esprit aux disciples. L'histoire de cette résurrection concerne la personne du Christ uniquement.

A ce sujet notre apologète rejette aussi bien l'opinion de ceux qui admettent une transformation lente du corps de Jésus pendant quarante jours, que l'opinion de Schleiermacher qui pense que Jésus est apparu avec son corps non transformé dont les disciples seuls auraient fait un corps transformé. Jésus selon Steinmeyer est apparu tel qu'il est sorti du tombeau, et il est resté le même jusqu'à la fin de son séjour ici-bas. Il ne peut non plus être question d'une déposition et d'une reprise successives de son corps pour les apparitions, comme l'a pensé Rothe, de Heidelberg. Ce corps par son essence était un corps spirituel, l'organe nécessaire au nouveau ministère du ressuscité, et ce corps répond à la loi des apparitions et des disparitions réelles. Ce corps spirituel n'en fut pas moins visible et palpable. Dans un troisième chapitre, notre auteur arrive aux apparitions proprement dites et à la question de leur réalité. Et ici vient un examen solide et approfondi de l'hypothèse des visions. Cet examen est à notre avis ce qui a été dit de plus fort sur la question : l'évidence en jaillit avec force. Steinmeyer accorde aux partisans des visions que les disciples, grâce à des impressions primitives, à des prédictions de l'Ancien Testament, à des révélations de leur maître, auraient pu croire que ce maître crucifié était entré non dans le séjour des morts, mais par la mort dans la gloire céleste. Ils auraient pu, préoccupés sans cesse par cette idée, le voir dans l'exaltation visionnaire, revêtu d'un corps glorifié. Mais dans quel rapport cette concession se trouve-t-elle avec nos récits évangéliques ? Est-il donc question là d'un glorifié céleste ou d'un ressuscité terrestre ? Qu'on réponde à cette question écrasante ! — Vous en appelez à saint Paul et à sa prétendue vision sur le chemin de Damas. Cette vision aurait pu déterminer une conversion quoiqu'elle paraisse devoir être précédée de celle-ci. Mais Saul de Tarse a-t-il seulement été converti ? Comment et pourquoi se dit-il apôtre depuis ce moment-là ? Qu'on réponde à cette autre question écrasante ! Après cela notre apologète se demande quel fut le but des apparitions de Jésus et passe successivement en revue les différents faits racontés par nos évangiles et rela-

tifs à ce sujet, y compris l'ascension, pour en examiner l'importance historique et la signification religieuse.

On voit, par cette courte analyse, que toute cette grande question de la résurrection est traitée à fond. Aussi tous ceux qui s'intéressent spécialement à ce fait capital de notre foi, voudront-ils faire connaissance avec cette belle étude. Il resterait sans doute d'autres arguments encore à faire valoir en faveur de ce fait, mais l'évidence, selon nous, se fera toujours plus lumineuse au point de vue strict même de la science historique rigoureuse. Ayons donc bon courage, dans nos temps difficiles ; la foi dix-neuf fois séculaire qui est la nôtre triomphera avec éclat des objections les plus hardies et les plus savantes !

Puisse Steinmeyer nous donner bientôt un aussi excellent livre sur la première page de nos évangiles que sur la dernière dans l'étude qu'il nous promet sur l'histoire de la naissance et de l'enfance de Jésus ! — A quelle distance d'une pareille apologie sommes-nous menés par une série de lettres sur la religion chrétienne d'un certain Dr Muller (1), dont nous voudrions parler ici pour marquer le contraste de jour en jour plus saillant entre la défense et l'attaque dont les faits chrétiens deviennent l'objet en Allemagne ! Dans ces épîtres, il nous est dit tout d'abord que l'esprit protestant est l'esprit du progrès, mais que l'esprit évangélique est l'esprit de la réaction (*sic*). Luther a brisé avec l'autorité de la tradition, mais il a conservé l'autorité de la Bible. Ce fut là une équivoque dangereuse, une demi-mesure. Aussi l'auteur se demande-t-il si les protestants du dix-neuvième siècle n'auraient pas à protester contre l'enseignement évangélique. Voilà qui s'appelle parler franc et donner l'exemple de la sincérité à nos radicaux ! — Après avoir posé cette question, Muller nous trace une image de Jésus de sa façon et la résume en ces termes : « Point de génie, mais un talent qui grâce à un manque complet de solide culture ne produisit que des résultats ordinaires (*sic*), qui à la vérité éblouit par certains éclairs, mais ne sut échapper à de nombreuses faiblesses et à de grossières erreurs; un fanatique silencieux et un enthousiaste transcendant qui malgré sa bienveillance naturelle, haïssait le monde et tout ce qui est terrestre, etc. » Et ailleurs : « Un jeune homme humble et aimable qui, par un étonnant enchaînement de circonstances

(1) Briefe über die christliche Religion. Stuttgart, 1871.

comme par sa propre faiblesse, arriva à l'idée fixe qu'il était le Messie et qui succomba aux suites de cette illusion. » — « La mission de Jésus ne s'adressa point à tout le peuple d'Israël, mais aux indigents, aux indignes, aux pécheurs uniquement. Toute son activité est pénétrée d'une profonde amertume. L'Evangile est donc absolument plébéien de caractère : il exclut l'aristocratie. » Voilà qui fâcherait Pie IX ! « L'éthique de Jésus avec sa rémunération future est une éthique sans caractère moral (*sic*) ; car l'égoïsme terrestre n'y est dompté que par l'égoïsme transcendant. Cette éthique sans la rémunération future serait par contre un recueil de règles théoriques, sans influence pratique et sans valeur. Le royaume subjectif idéal prêché par Jésus comme anticipation du royaume futur réalisé, réclame une absolue égalité, la renonciation à la famille (*sic*), à la possession, une vie de fainéantise (*sic*) et la protestation contre tout ce qui est nature. » Les portraits d'un saint Paul, d'un saint Jean et de leur enseignement sont tracés à l'avenant par notre profond penseur. Voilà pourquoi la théologie, selon Muller, ne peut être une science, car elle repose sur la présupposition non scientifique d'une révélation. « Cette tâche de fourmis consiste à éplucher indéfiniment les textes bibliques, dont elle s'est fermé d'avance la compréhension. Tout ce que le Nouveau Testament nous a rapporte en fait de résultats durables, c'est le principe paulinien de la liberté de conscience et le principe johannique de l'amour du prochain. » Mais que ces citations suffisent pour mettre la science du docteur Muller en pleine lumière : elle ne fondera certainement pas la religion nouvelle dont on nous parle tant ! Ce n'est pas là, en tous les cas, ce que nous enseigne un excellent écrit de Fuller sur la crédibilité de l'histoire évangélique (1), que nous recommanderions comme antidote à nos lecteurs, s'ils en avaient besoin, ni la troisième édition revue et augmentée des excellentes conférences de Luthardt sur les vérités du salut (2).

L'apologétique proprement dite, que nous rattachons ici à la dogmatique systématique, est représentée dans le courant de nos deux années théologiques par le premier volume d'une œuvre importante de Baumstark (3). Cette nouvelle apologie, conçue

(1) Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Basel, 1871.
(2) Apologetische Vortræge, etc. Leipzig, 1871.
(3) Christliche Apologetik. Frankfurt, 1872.

d'après un plan plus vaste que l'ouvrage de Delitzsch, complète à beaucoup d'égards ce dernier, nécessairement plus restreint comme simple système. Notre apologète s'est en effet proposé d'aborder plus étroitement les doctrines opposées au christianisme et de fournir une démonstration à la fois rigoureusement scientifique et accessible aux lecteurs laïques à la science. Il donne en outre une base anthropologique à son œuvre, afin de mettre au service de la théologie toutes les concessions de la philosophie dans ce domaine. Ainsi, après avoir revendiqué le caractère rigoureusement scientifique de l'apologétique qui pose et démontre la religion chrétienne comme la religion absolue, Baumstark nous parle dans la première partie de son volume de l'homme en tant qu'être spirituel. Ici le matérialisme de Buchner, Molleschott et autres est brièvement exposé et solidement discuté. La force démontrée comme élément indépendant de la matière, mène à l'existence indépendante de l'âme. L'âme humaine est ensuite absolument distinguée de l'âme animale, et ici la théorie de Darwin est discutée non moins solidement que celle des matérialistes radicaux. Il n'est pas nécessaire pour cela de refuser toute pensée instinctive à l'animal, l'abîme reste encore assez grand entre lui et l'homme.

Dans une seconde partie l'homme est étudié en tant qu'être individuel ou personnel. Ici les théories panthéistes de Spinoza, de Hégel et la philosophie de Hartmann, sont examinées et réfutées à leur tour.

Dans une troisième partie où l'homme est envisagé comme être religieux, notre auteur rejette l'idée, selon lui malheureuse, de Schleiermacher sur le sentiment religieux inné, tout en admettant le besoin d'une religion dans l'âme humaine. L'organe central de cette religion est cherché dans la volonté consciente. Mais cette volonté consciente ne devient religieuse que grâce au concours de la connaissance et du sentiment. Si la conscience devient ainsi la manifestation de la volonté de l'Infini, elle mène directement à l'idée d'un Infini personnel avec lequel l'homme entre en relation personnelle. — Ce seraient là les fondements d'une religion naturelle, mais la religion naturelle est loin de satisfaire tous nos besoins religieux. De là, la nécessité d'une religion historique et révélée. — Dans une cinquième partie enfin Baumstark aborde les religions non chrétiennes, à l'exclusion du judaïsme, pour démontrer qu'elles sont incapables de satisfaire les

besoins signalés. Ici toutes les religions païennes connues sont successivement passées en revue, et après elles le mahométisme et le judaïsme. De cet examen consciencieux il résulte que tous ces cultes laissent l'âme humaine altérée de vérité et de paix.— Espérons que la suite de ces belles démonstrations ne se fera pas trop attendre. Notons, comme relatifs au même sujet qui nous occupe, un ouvrage bien moins étendu d'un membre du *Protestantenverein*, du Dr Seydel, sur le développement des religions et l'importance et la valeur du christianisme (1), et une étude du Dr Schultz sur le fétichisme (2). Nommons enfin, pour clôturer la liste des publications relatives à notre vaste domaine, la troisième édition remaniée du célèbre manuel bien connu de la polémique protestante du Dr Hase (3). Cette polémique aussi pourrait revendiquer aujourd'hui un certain caractère apologétique, tellement il est vrai que le catholicisme ultramontain se paganise de plus en plus.

ÉTHIQUE, HOMILÉTIQUE, CATÉCHÈSE ET THÉOLOGIE PASTORALE.

La littérature relative au domaine de l'éthique chrétienne a été beaucoup plus abondante pendant les deux années théologiques dont nous traçons le bilan que pendant les années précédentes. Une certaine prédilection semble se manifester en Allemagne pour l'exploitation de ce domaine dans lequel se posent aujourd'hui tant de questions brûlantes à résoudre pour la société actuelle. C'est là certainement un fait réjouissant à constater pour ceux qui sentent et qui savent d'avance que le christianisme seul est capable d'offrir une solution des problèmes sociaux les plus difficiles et les plus inquiétants. Nous signalerons ici en première ligne comme touchant à ces problèmes le premier volume d'une œuvre admirable du célèbre Martensen, de l'auteur bien connu d'une dogmatique chrétienne partout répandue et appréciée en Allemagne. Cette nouvelle publication intitulée *Ethique chrétienne* (4) forme le digne pendant de l'ouvrage dogmatique mentionné ; elle est le développement d'un écrit déjà paru, il y a trente ans, sur les fondements d'un système de philosophie morale.

(1) Die Religion und die Religionen. Leipzig, 1872.
(2) Der Fetichismus. Leipzig, 1871.
(3) Handbuch der protestantischen Polemik. Leipzig, 1871.
(4) Die christliche Ethik. Gotha, 1870.

Tout le monde sait que l'auteur, le pieux évêque de Seeland, représente la confession luthérienne avec une si noble largeur que ses écrits peuvent, à juste titre, être revendiqués comme un bien commun par toutes les confessions. Son éthique, que nous recommandons chaudement aujourd'hui, est riche en éléments apologétiques et édifiants à la fois, combinés avec une puissance et une profondeur spéculatives, et exposés avec un talent littéraire dont nous trouvons peu d'exemples dans la littérature théologique allemande proprement dite. C'est là du moins l'idée que nous en donne l'excellente traduction du Dr Michelsen, de Berlin. Nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail des développements si clairs et si convaincants de cette éthique. Qu'il nous suffise d'en marquer les jalons. Dans une introduction magistrale, Martensen nous montre entre autres la contradiction manifeste qu'implique la morale indépendante tant vantée de nos jours. La foi absolue au devoir que cette morale pose en effet n'est-elle pas la foi involontaire en un ordre moral supérieur? La liberté humaine peut-elle dans l'épreuve se courber si facilement sous la nécessité de la nature, et cela quand nous ne sommes pas entièrement maîtres nous-mêmes de notre volonté? L'éthique évangélique seule enseigne une vie de liberté et d'amour qui ne peut découler que de la grâce divine; elle seule établit un rapport normal entre la religion et la morale, choses qui ne doivent pas être confondues. Le rapport entre la morale et la religion est le même que celui entre la liberté et la dépendance, entre l'éthique et la dogmatique. La dogmatique doit être éthique (ce dernier mot pris comme épithète) et l'éthique dogmatique.

Au sujet de la division de son ouvrage, Martensen nous dit que l'objet de l'éthique se présente à nous soit comme royaume de Dieu, soit comme perfection individuelle, soit encore comme loi divine. Cette division exige donc la satisfaction d'un double intérêt; de l'intérêt contemplatif (exposition des principes) et de l'intérêt pratique (exposition des formes concrètes de la moralité chrétienne). De là deux parties dans cet ouvrage : une partie générale et une partie spéciale : l'une décrivant les normes du monde moral, l'autre les formes principales de la vie morale individuelle.

La partie générale exposée dans notre premier volume paru, aborde en premier lieu la présupposition théologique de toute

éthique chrétienne, l'idée morale de Dieu, puis la présupposition anthropologique ou l'idée de l'homme créé à l'image de Dieu. Nous trouvons ici et sur le dernier sujet une admirable peinture de la mondanité, trait fondamental de l'homme plongé dans le péché. Puis vient la question de la volonté humaine qui est libre, c'est-à-dire qui peut se réaliser par sa libre détermination dans les limites posées par Dieu. Au sujet de cette dernière question le déterminisme philosophique enseigné de nos jours est caractérisé comme légitime en face de l'indifférentisme et de la liberté illimitée qu'il enseigne; mais ce déterminisme s'appuie faussement sur la statistique morale qui ne constate qu'une régularité temporaire dans les vices et les passions, en s'en tenant au principe : on agit comme on est, au lieu d'ajouter cet autre : comme on agit on devient. Cette philosophie ne connaît du reste que la possibilité physique qu'elle transporte telle quelle dans le monde moral.

La présupposition cosmologique et sotériologique de l'éthique chrétienne est l'ordre moral établi par un Dieu libre qui veut élever les hommes pour son royaume afin qu'ils devinssent ses co-ouvriers ici-bas. La présupposition eschatologique enfin de cette éthique est une fin de l'histoire et un achèvement du royaume de Dieu. Chaque jugement partiel prédit un jugement définitif, général.

Vient alors l'exposition des idées fondamentales de l'éthique chrétienne : le souverain bien, la vertu, la loi. Le souverain bien est le règne de Dieu dans le sens de *bonum supremum* et *consummatum* à la fois, l'union de la sainteté et de la félicité suprêmes. Il nous serait impossible de suivre ici les développements si instructifs qui se rattachent à ces trois idées fondamentales. Quelles admirables caractéristiques entre autres de l'optimisme et du pessimisme au sujet du règne de ce monde opposé à celui de Dieu, de l'humanité émancipée par le christianisme élevant aujourd'hui son faux royaume en face de celui de Dieu qui seul est véritablement humain! Et au sujet du règne de Dieu dans ses rapports avec l'individu quelles belles critiques du socialisme et de l'individualisme dont le christianisme seul satisfait si admirablement les légitimes tendances! Ce christianisme en effet devient une puissance souverainement socialiste en neutralisant toutes les différences individuelles par une grande et universelle communion d'amour. Mais il est aussi une puissance souveraine-

ment individualiste en développant et en ennoblissant ces différences individuelles par cette même communion d'amour.

Au sujet de l'idée de la vertu, l'idéal personnel du Christ nous est proposé comme exemple de liberté morale, d'amour, d'obéissance et de gloire céleste. Au sujet de la loi, nous trouvons des développements non moins profonds sur la conscience, sur la nécessité d'une loi révélée, sur le nomisme et l'antinomisme, sur le jésuitisme qui implique les deux, sur la sagesse mondaine et la théorie de l'accommodation. Puis viennent la collision des devoirs et la casuistique et finalement l'autorité infaillibiliste, la liberté dans le développement de la société, le conservatisme et le progrès qui, d'après notre pieux théologien, ne peuvent jamais être séparés. Le second volume de notre éthique traitera de l'individu sous la loi et le péché, de la vie chrétienne individuelle, de la vie chrétienne morale commune, et enfin du royaume de Dieu dans son achèvement. — Ajoutons au beau livre de Martensen le cinquième volume de la seconde édition de la célèbre et grande éthique théologique de Rothe, dont M. le pasteur Babut nous donne une si savante et si limpide exposition dans cette *Revue* (1). Faisons de même de deux volumes d'un ouvrage posthume de Vilmar sur la morale théologique publiés par Israël (2). On connaît le genre misanthrope et le ton bourru du célèbre auteur de l'histoire de la littérature allemande. Cette nouvelle publication sortie des cours laissés par Vilmar, a un caractère plus scientifique que ses productions théologiques précédentes; mais les problèmes sont loin d'y être résolus. Il faut avouer toutefois que la question du péché, par exemple, y est admirablement traitée, et le mal dépeint de main de maître dans le premier de nos deux volumes. Citons aussi une très-belle étude psychologique sur l'ordre moral tel que le dépeint si admirablement le poëte Schiller dans sa ballade sur le combat du chevalier de Rhodes avec le dragon, par le D[r] Rœmheld (3), et une autre sur la base métaphysique de l'éthique chrétienne, par le D[r] Lindwurm (4). Parmi les écrits traitant des sujets spéciaux ou actuels de notre domaine auxquels nous avons fait allusion auparavant, nous recommanderons une brillante conférence de

(1) Theologische Ethik. Wittenberg, 1871.
(2) Theologische Moral. Gütersloh, 1871.
(3) Die sittliche Weltordnung, etc. Gotha, 1871.
(4) Die metaphysische Wurzel der christlichen Ethik. Berlin, 1871.

Beyschlag sur Matth. XXII, 21 (1), une conférence du Dr Niemann sur la tolérance chrétienne (2), une étude du pasteur Skubich sur la moralisation des luttes des partis religieux (3), un excellent petit écrit de Hansen sur les fondements moraux de la polémique théologique (4), une excellente étude du Dr Becker sur la question sociale des travailleurs (5), une autre sur le même sujet par Otto (6), un écrit du Dr Kopmann sur le communisme du point de vue chrétien (7), une conférence de Œrtzen-Sassen sur la question sociale (8), une conférence de Zahn sur le chrétien et l'amour de la patrie (9), ainsi qu'un écrit populaire de Dulk sur le patriotisme et la piété, qui exprime de la manière la plus impartiale nos propres sentiments sur l'Allemagne et la guerre franco-allemande de 1870-71 (10). Ce n'est pas là le cas pour un volume d'études morales sur la France, publié par Lohmann (11). Cet auteur, aumônier militaire pendant la malheureuse période en question, est comme tous ses compatriotes enivré des vertus de sa patrie. Mais à côté d'appréciations manifestement injustes il émet des jugements d'une grande vérité que nous acceptons volontiers. Disons même que ces études, nullement frivoles, contiennent plus d'une parole bienveillante et chrétienne sur notre pauvre et cher pays, à laquelle nous ne sommes nullement insensible et dont tout chrétien français fera son profit. Mentionnons enfin, comme relatif à ce même sujet éminemment actuel et moral, un travail remarquable d'un pasteur de la Suisse allemande sur les événements de la guerre (12), envisagée du point de vue de l'éthique chrétienne. Ici, la guerre, en général, est examinée d'abord comme fait moral et considérée comme ne pouvant être condamnée avec ses conséquences par ceux qui n'ont pas réalisé à la lettre la parole évangélique qui nous ordonne de garder, si possible, la

(1) Ein politisches Wort aus dem Munde Jesu. Berlin, 1871.
(2) Ueber die Toleranz. Bremen, 1871.
(3) Zur Versittlichung des Partei- und persœnlichen Streites. Berlin, 1871.
(4) Ueber die ethischen Grundbedingungen. Theol. Polemik. Kiel, 1871.
(5) Die Arbeiterfrage und das Evangelium. Schaffhausen, 1871.
(6) Arbeit und Christenthum. Gütersloh, 1871.
(7) Der Communismus. Altona, 1872.
(8) Ein Wort über die sociale Frage. Hamburg, 1871.
(9) Die Vaterlandsliebe des Christen. Bremen, 1878.
(10) Patriotismus und Frœmmigkeit. Kaiserslautern, 1871.
(11) Ethische Studien aus Frankreich. Wiesbaden, 1871.
(12) Was für Gedanken durch die gegenwærtigen kriegerischen Ereignisse offenbar geworden. Zurich, 1871.

paix avec tout le monde. Le jugement religieux qui condamne la guerre sans appel est, aux yeux de notre conférencier, un jugement déiste qui ne songe pas à la signification rémunératrice de la guerre, envisagée comme châtiment ou comme épreuve nécessaire. Quant aux sympathies pour l'un ou l'autre des adversaires, notre moraliste les fait dépendre de motifs bien divers; ces sympathies sont le plus souvent politiquement ou religieusement intéressées. Tel est, semble-t-il, son propre cas, quand il se prononce pour la cause allemande. Dans un dernier paragraphe enfin sur le sentiment national et le sentiment humain, on nous fait remarquer que ce dernier sentiment est plutôt provoqué par les maux de la guerre comme souffrances que comme châtiments de la corruption d'un peuple : fait qui fausse ordinairement le jugement moral. En somme, il y a là plus d'une vérité à noter; nous déplorons seulement que l'auteur soit un admirateur nullement impartial de l'Allemagne qui, au point de vue de la morale chrétienne autant qu'à celui de la politique, a sa grande part dans les responsabilités qui ont amené la guerre, mais qui surtout ne justifiera jamais ses immorales et brutales conquêtes.

Il nous reste finalement à énumérer simplement quelques publications relatives au domaine de l'homilétique, de la catéchèse et de la théologie pastorale. Nous voulons parler d'un troisième volume de l'excellent et savant ouvrage du Dr Nebe sur les péricopes de l'année ecclésiastique (1), d'une conférence très-instructive du professeur Kubel sur la signification de l'Ancien Testament pour la prédication (2), de deux nouveaux volumes de l'important et remarquable ouvrage de Zezschwitz sur le système de la catéchétique chrétienne (3), d'un écrit savant du Dr Akermann sur la catéchisation ecclésiastique (4), d'une étude remarquable sur la tâche de la catéchétique envisagée du point de vue apologétique par von Engelhardt (5), et enfin d'un savant livre du professeur Jacoby sur la liturgique des réformateurs (6). — Joignons enfin à cette longue liste de travaux

(1) Die evangelischen Pericopen, etc. Wiesbaden, 1871.
(2) Das alte Testament, etc. Stuttgart, 1871.
(3) System der christlich-kirchlichen Katechetik. Leipzig, 1871.
(4) Kirchliche Katechisationen, etc. Gotha, 1871.
(5) Die Aufgabe des Religionsunterrichts, etc. Dorpat, 1871.
(6) Die Liturgik der Reformatoren. Gotha, 1871.

deux études provoquées en Allemagne par une grande question qui préoccupe tous les esprits : nous voulons parler de la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat. L'une de ces études est du professeur Beck, de Tubingue (1), l'autre du Dr Harless (2).

A. WABNITZ.

(1) Kirche und Staat. Tübingen, 1871.
(2) Staat und Kirche. Leipzig, 1870.

ERRATA DU PRÉCÉDENT ARTICLE.

Page 251, ligne 20, au lieu de : justice historique, lisez : justification historique.
Page 257, ligne 19, au lieu de : groupes d'apôtres, lisez : groupes d'épîtres.

LES JOURS DE LA GENÈSE [1]

—

Faisons remarquer d'abord que, de l'aveu de tout le monde, le jour du repos de Dieu est une image. Ceux qui voient dans les « jours » de la Genèse des jours de vingt-quatre heures, conviendront que ce repos de Dieu, quelque sens qu'on lui donne, ne peut avoir été renfermé dans des limites aussi précises qu'en vertu d'un anthropomorphisme. Et ceux qui font de ces jours de longues périodes, prétendant que le septième dure encore, reconnaissent par là même que celui-ci ne correspond plus à aucun phénomène de lumière ou d'obscurité, puisque les jours et les nuits alternent continuellement durant son cours. Ni les uns ni les autres ne voient donc dans le septième jour un jour au sens physique, composé d'un temps de lumière et d'un temps d'obscurité. Ce qui le constitue, c'est l'événement qui le remplit, et il serait aussi oiseux de discuter sa durée que celle du jour de Dieu dans 2 Pierre III, 12, par exemple. C'est un temps pendant lequel un certain ensemble de choses s'accomplit. C'est donc par une image que le terme *jour* est employé pour le désigner.

Ne devra-t-il pas en être de même des six jours qui le précè-

(1) Fragment d'un ouvrage qui va paraître chez G. Bridel, Lausanne (Sandoz et Fischbacher, Paris), intitulé : *Le récit biblique de la création, étude critique de Genèse*, I, 1 *à* II, 3, par Théophile Rivier, pasteur. Ces quelques pages terminent le chapitre Ier, consacré à l'interprétation du texte. Le chapitre II compare les résultats de celle-ci à ceux de la science, et conclut à une divergence irréductible sur un point. Le chapitre III montre la valeur religieuse du récit et les raisons de le faire dériver d'une révélation divine. Le chapitre IV formule le problème qui résulte de ces deux données contradictoires et propose une solution dont le chapitre V développe les conséquences. Une théorie de l'inspiration clôt ce travail dont le but est essentiellement apologétique.

dent? Les sept ne rentreraient-ils pas tous dans la même catégorie, et n'est-ce pas une même mesure qui doit les mesurer? Or la notion de *jour* revêt, remarquons-le, des formes diverses, suivant qu'elle est associée, par exemple, aux préoccupations de l'astronome ou à celles de l'artisan. C'est ainsi que le mot *livre* réveille des associations d'idées différentes dans l'esprit du relieur, de l'éditeur ou du penseur. L'exemple est bien choisi : il s'agit ici, pourrions-nous dire, non du *format* des jours, mais de leur *contenu*. Dieu étant comparé à l'homme, appelé à travailler six jours et à faire toute son œuvre, puis à se reposer le septième, nous devons donner aux six premiers jours de Dieu le sens tout simple de *jours ouvriers* ou de *journées de travail*. La question de durée ne se pose même pas, et puisque travail et repos, quant à Dieu, sont des images, la conception tout entière, semaine et jours, n'est qu'une image aussi, exprimant sous une forme familière à tous une vérité plus profonde. Dieu a fait notre monde — telle est la pensée qui nous semble se dégager du récit — en six œuvres distinctes, et il s'est reposé sur la septième. *Les jours sont donc des œuvres*, formant ensemble un tout bien achevé.

Les *soirs* et les *matins* seront par conséquent des images aussi, et des images de même nature. Le fait qu'ils ne sont mentionnés que pour les six premiers jours nous conduit à supposer que ce qu'ils représentent s'applique au travail, mais non au repos. Nous pensons donc qu'ils indiquent deux phases différentes de chaque œuvre.

Nous avons déjà vu que le soir (au sens naturel), commençant au coucher du soleil, pouvait désigner par extension, pour les Juifs, toute la nuit qui formait la première partie du jour de vingt-quatre heures. Le soir était donc la première moitié d'un tel jour, et le matin (בקר *eruptio*), l'apparition ou le début de la seconde. Nous pensons que dans l'image qui nous occupe en ce moment, le « soir » désigne la phase préparatoire et cachée de l'œuvre, le « matin » son apparition et son développement visible ; et voici les considérations qui nous ont conduit à ce résultat :

Ayant l'habitude de rattacher chacune de nos soirées à la journée qui vient de finir, nous envisageons tous le sommeil réparateur de la nuit moins comme une préparation au travail à venir que comme un relâche après le travail passé. Mais les Juifs,

commençant leur lendemain dès le coucher du soleil, entrant par conséquent dans leur repos sabbatique le vendredi vers six heures du soir, et reprenant leur travail le samedi à la même heure, devaient tout naturellement avoir pris à cet égard des habitudes d'esprit un peu différentes des nôtres, et envisager la nuit, première partie de la période entière, comme la préparation de la seconde. Ainsi, le samedi soir, ils sortaient de leur inaction et disposaient tout en vue de l'œuvre du lendemain ; après quoi ils se livraient au sommeil, prêts à se mettre ensuite au travail qu'ils avaient en vue. Appliquons ces coutumes humaines, familières aux premiers lecteurs de la Genèse, à l'œuvre de Dieu décrite dans ce chapitre. Dieu ne dort pas, Il est toujours actif ; mais son activité tantôt est cachée, et tantôt éclate au dehors. L'expérience nous apprend que tout ce qui a vie commence par un germe dont le premier développement s'accomplit dans l'obscurité pour apparaître ensuite au grand jour. Chaque être vivant a d'abord son *soir* au sens israélite, c'est-à-dire sa nuit ou sa période cachée, puis son *matin* ou sa naissance, suivie de l'accomplissement progressif de sa destinée. Tel serait également le cas, pensons-nous, pour chacune des œuvres racontées dans notre chapitre, et les mots six fois répétés : « Ainsi fut le soir, ainsi fut le matin, » renfermeraient, voilée sous la plus simple des images, cette profonde et belle pensée, sorte d'énigme, semblable à ces paraboles du Sauveur que leur simplicité rendait accessibles, en quelque mesure, à tous, mais dont le sens caché ne se révélait qu'aux âmes attentives.

Toutefois notre conjecture paraîtrait à bon droit bien hasardée si elle ne trouvait pas d'autre base dans le récit, et si l'on était réduit, pour l'appuyer, à lire entre les lignes un sens inaccessible au commun des lecteurs. Mais il n'en est point ainsi. D'abord, une preuve négative : on ne saurait admettre que l'auteur se soit mis avec lui-même dans une contradiction aussi manifeste que celle qui résulte, en prenant « soir » et « matin » au sens propre, de l'absence du soleil jusqu'au quatrième jour. Mais nous croyons avoir aussi des indices positifs et directs.

Remarquons que la description de chaque œuvre commence par ces mots : « Dieu dit, » continue par ceux-ci : « Dieu fit » ou « il fut ainsi, » et s'achève par la formule : « Dieu vit que cela était bon. » Ces diverses expressions n'indiquent-elles pas assez clairement les phases successives ou les moments que

nous avons trouvés dans les images *soir*, *matin?* D'abord l'ordre est donné. Aussitôt, sous l'action de l'Esprit (ch. I, 2), les éléments obéissent; un travail caché s'accomplit : « Dieu fait. » Enfin, ce travail se manifeste au dehors et Dieu en voit et en approuve le résultat. L'ordre divin suivi du travail caché qui y répond, c'est le soir, c'est-à-dire la phase préparatoire ; l'apparition, c'est le matin, riche de magnificences, et ouvrant un développement croissant jusqu'à l'entier déploiement de ce que la parole du soir contenait.

Il devient même inutile d'étendre, comme nous l'avons fait, le sens du mot *soir* en le rendant synonyme de *nuit*. Cette extension qui nous semblait, peut-être à tort, légitimée par Daniel VII, 14, nous aura du moins servi à rendre plus clair l'ensemble de notre explication. Mais il se trouve maintenant que nous n'en avons pas besoin : *soir* comme *matin* peuvent désigner simplement les débuts des deux phases successives de chaque œuvre. Ils marqueraient ainsi les deux moments décisifs dans chaque création nouvelle : celui où l'ordre est donné, fécond en promesses cachées, et celui où le résultat commence d'éclater au dehors ; celui où « Dieu dit, » et celui où « Dieu voit ce qu'Il a fait ; » le salue et en bénit le déploiement qui, semblable au jour, atteindra son plein midi.

Si l'on objecte que ce sens est trop recherché pour la simplicité de la narration, nous répondrons qu'un récit dominé, comme l'est dans tous les cas celui-ci, par le vaste coup d'œil de la foi, peut renfermer des pensées profondes sous des images naïves. Et s'il est plus encore, s'il repose sur une révélation spéciale, nous y chercherons, sous un voile adapté à la pensée des plus simples, des pensées de Dieu même, que la méditation doit faire découvrir. Qu'il nous suffise pour le présent de l'avoir tenté, et, sans préjuger la question qui ne peut trouver légitimement sa solution qu'au terme de notre étude, d'avoir montré que les expressions dont nous venons de nous occuper ne peuvent, d'après le texte même, être prises que comme des images.

Pour le premier jour seulement, le soir, ou travail caché, précédait la parole créatrice qui s'y rapportait. Ou plutôt, une parole antérieure à celle qui créa la lumière est impliquée dans le verset 2, comme nous l'avons vu, mais l'œil du spectateur supposé, et notre esprit même, ne peuvent remonter si haut, en sorte que la déclaration du verset 1 tient lieu de toute description à cet égard.

Ainsi, en ce qui concerne le premier jour, que l'on pourrait appeler le jour-type relativement aux suivants, le sens propre ou physique se joint dans les mots « soir, » « matin » (ערב *sombre*, בקר *aurore*) au sens figuré (1), tandis que dans les autres jours ils ne conservent que ce dernier. Il n'est pas difficile de discerner dans tous les deux phases en question. Chaque œuvre n'apparaît qu'au terme d'une élaboration cachée au sein ou des eaux ou de la terre. Au premier jour, c'est l'Esprit planant («couvant») sur les ténèbres du chaos pour en faire sortir la lumière et par elle un monde. Au second jour, séparation intérieure aboutissant à l'établissement du firmament. Au troisième, séparation nouvelle se terminant par l'apparition du sec et des végétaux. (Peut-être le second ordre divin de ce jour est-il censé correspondre au matin, comme celui du premier jour relatif à la lumière.) Les astres du quatrième jour sont à leur tour, si nous avons bien vu, le résultat d'une transformation graduelle des eaux supérieures. Enfin, les animaux des cinquième et sixième jours sont produits au moyen d'un travail d'enfantement au sein des eaux, puis du sol.

L'homme, au contraire, est façonné, puis inspiré, par Dieu directement (Gen. II, 7). Pas d'élaboration cachée dans le sein de la terre, mais une résolution divine. Aussi n'y a-t-il pas de soir mentionné avant sa création et la séparant du sixième jour, dont elle fait encore partie. D'autre part, comme nous l'avons vu, l'achèvement de la création est rattaché (ch. II, 2) au septième jour, parce que ce jour commence au moment même où le Créateur vient de couronner son œuvre en donnant à l'homme une âme vivante et en inaugurant ainsi au sein de la nature l'avénement de la liberté et du monde moral. Un nouveau soir n'est point mentionné; cette mention n'aurait pas de raison d'être, puisque *soir* et *matin* étaient des images se rattachant au travail. Le repos de Dieu commence sur la création même de l'homme, en qui il peut se complaire pleinement, son plan se trouvant réalisé et son image reproduite, au moins en substance et en germe. Les mots : « Dieu vit tout ce qu'Il avait fait, et voici, cela était très-bon, » ne sont qu'une autre expression pour désigner le sabbat de Dieu.

(1) Il a été question plus haut de l'emploi du mot *soir* pour désigner les ténèbres primitives.

Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, parce qu'en ce jour Il se reposa de toute l'œuvre qu'il avait faite. Si le repos de Dieu a l'homme pour objet, celui de l'homme, en revanche, ne se trouve qu'en Dieu. Ne pourrait-on pas voir dans la communion d'amour qui dut s'établir aussitôt entre l'homme et son Auteur la bénédiction même de ce jour, ou matin final de l'œuvre? Dieu aurait béni son propre sabbat en le rendant fécond en bienfaits pour l'avenir, comme il avait béni auparavant soit les créatures du cinquième jour (v. 22), soit l'homme dans sa vie terrestre (v. 28) en leur disant : « Croissez et multipliez. » Car ce *jour*, ou ce *repos* du Créateur, faisait de l'âme humaine, par une union ineffable avec son Dieu, tout à la fois l'objet et l'organe des grâces supérieures que nous résumons par un mot : révélation divine. Bénir ce jour ainsi, c'était le sanctifier, ou le solenniser. Toutefois, reconnaissons-le, le sens naturel du verset n'est point celui-là. Evidemment, la pensée de l'auteur se porte ici sur le sabbat hebdomadaire bien connu de tous ses lecteurs, et Gen. II, 3 doit avoir le même sens qu'Exode XX, 11 : « Dieu, parce qu'il s'est reposé le septième jour, a béni et sanctifié *ce jour en général*, c'est-à-dire notre septième jour. Les deux verbes deviennent ainsi parfaitement clairs : la bénédiction, la sanctification d'un jour humain se conçoivent infiniment mieux que celles d'un jour (ou d'un repos) de Dieu.

Un lien étroit rattache cette bénédiction de nos sabbats au repos de Dieu après la création. Parce que Dieu a pu se reposer dans l'homme, l'ayant fait participant de sa propre nature, l'homme, a son tour, aura en Dieu son sabbat, son repos béni et saint, après le travail de chaque semaine. Tel est le sens complet de Gen. II, 3 : « Dieu a béni et sanctifié le septième jour *pour l'homme*, parce qu'il s'est reposé de toute son œuvre *dans l'homme* créé à son image. Il y a correspondance exacte entre les deux faits. Pour tout dire, c'est parce que nous sommes originairement des fils de Dieu (Luc III, 38) que Dieu est notre fin suprême, et « le rocher de notre cœur. » (Ps. LXXIII, 26.) La destination de l'homme est impliquée dans son origine même, et le sabbat divin au terme de la création, tout en célébrant l'une, annonce et promet l'autre. Le mot « parce que, » dans notre verset, et son correspondant « c'est pourquoi, » dans Exode XX, 11, prennent ainsi une richesse de sens inattendue, et le raisonnement d'Hébreux IV, 3 à 10, gagne en

clarté. Car si le repos des créatures, ou leur participation au repos de Dieu, est le but final de la rédemption, c'est évidemment que dès l'origine le premier renfermait en intention le second et devait en quelque sorte se compléter, se consommer par lui. Donc, toujours en envisageant Dieu, non en lui-même, mais dans sa relation à l'homme son image, son repos est le nôtre, et réciproquement : vérité profonde, inscrite dès l'origine dans notre nature et que nous étions appelés à réaliser, à mettre en œuvre, par notre liberté. « Le sabbat de Dieu le Créateur, dit Delitzsch (1), doit devenir le sabbat de toutes les créatures, et en particulier du peuple de Dieu : c'est là le principe moteur de toute histoire. »

Théophile Rivier.

(1) *Commentaire sur l'épître aux Hébreux*, p. 142.

Pour le comité de rédaction : R. Hollard, *rédacteur gérant.*

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1873.

REVUE THÉOLOGIQUE

LA FIN DE L'ÉVANGILE DE MARC

§ 1. — *Les preuves externes d'inauthenticité.*

Dans les traductions de la Bible en usage dans nos Eglises. aucun signe ne sépare les douze derniers versets du seizième chapitre de l'évangile selon saint Marc des huit premiers. Les versets 9 à 20 se présentent, au contraire, comme ayant toujours fait partie du reste de l'évangile. Il en est ainsi depuis plusieurs siècles. Nos pères ont traduit plus ou moins servilement le texte reçu, le plus mauvais de tous les textes, et sans se demander s'il contenait ou non des interpolations. Mais, si nous remontons le cours du moyen âge et si nous interrogeons les manuscrits en usage avant l'invention de l'imprimerie, des surprises de toutes sortes nous attendent.

Nous trouvons sans doute un certain nombre de manuscrits qui portent tout simplement notre fin actuelle. Ce sont les palestiniens, les byzantins et les égyptiens. Mais ces manuscrits ne sont ni les plus anciens ni les plus autorisés. Le seul portant la fin actuelle qui mérite d'être cité est le manuscrit D de Cambridge, car il date du sixième siècle.

Du reste, ces copies elles-mêmes ne sont pas à l'abri de toute remarque. Les versets 9 à 20 du chapitre XVI de saint Marc y sont le plus souvent donnés avec des astérisques ou séparés des versets 1 à 8 par un petit espace vide. Parfois même ils sont précédés d'une note du copiste conçue à peu près en ces termes :

« *quelques manuscrits finissent ainsi :* » puis vient la fin que nous connaissons, 9 à 20.

Ceux qui portent cette remarque sont en général écrits en lettres cursives. Il y en a une trentaine dans ce cas.

Enfin les meilleurs manuscrits s'arrêtent aux derniers mots du verset 8 : « car elles étaient effrayées, » et portent même, contre l'usage, le mot τέλος (fin) écrit à dessein par le copiste pour bien montrer que la fin donnée dans d'autres manuscrits n'est pas, à son avis, authentique. Le *Codex Tolosanus* qui s'arrête au verset 8, porte, après ce verset, cette singulière mention : « λείπει ὀλίγα πάντα ἕως τέλους. » « *Il manque encore quelque chose jusqu'à la fin.* » Ce qui, remarque avec raison M. Michel Nicolas (1), était sans doute répété par tous les manuscrits de cette série.

Si nous interrogeons les versions, nous y trouvons d'autres données encore plus curieuses. Une ancienne traduction latine (2) ajoute après le verset 8 : « *Or, tout ce qui avait été prescrit, ceux « qui étaient avec Pierre, l'exposèrent aussi brièvement. Après cela, « Jésus lui-même aussi apparut, et d'Orient jusqu'en Orient* (sic, « pour *Occident*), *il envoya par eux la sainte et incorruptible prédi- « cation du salut éternel.* » Voilà donc un manuscrit qui non-seulement ne renferme pas notre fin mais en donne une autre.

Dans certains manuscrits de la version éthiopienne nous trouvons aussi après le verset 8 : « *Et quand elles eurent fini de dire à « Pierre et aux siens tout ce qu'il avait prescrit, et après que le Sei- « gneur Jésus leur eut apparu, du lever du soleil jusqu'au couchant, « il les envoya pour prêcher le saint Evangile, qui ne peut se cor- « rompre, en vue du salut éternel.* » Voilà encore une nouvelle fin. Elle diffère peu de celle qui précède; et l'une et l'autre peuvent n'être que la traduction imparfaite d'un seul et même texte grec.

C'est ce qui est vrai. Nous possédons à Paris un manuscrit des évangiles désigné parmi les savants par la lettre L, manuscrit du neuvième siècle, et qui, après le verset 8, nous donne la fin suivante de l'évangile de Marc (nous donnons le texte exact du manuscrit sans accents et sans autre ponctuation que les « points en haut » du copiste, avec la traduction française en regard) :

(1) Voir Michel Nicolas, *Etudes critiques sur le Nouveau Testament*, p. 36 et suiv.
(2) Voir Albert Billiet, *Traduction du Nouveau Testament*, p. 147.

« φερετε που και ταυτα παντα δε τα παρηγγελμενα τοις περι τον πετρον συντομως εξηγγιλαν · μετα δε ταυτα και αυτος ο ις απο ανατολης και αχρι δυσεως εξαπεστιλεν δι αυτων το ιερον και αφθαρτον κηρυγμα της αιωνιου σωτηριας εστην δε και ταυτα φερομενα μετα το εφοβουντο γαρ Αναστας δε....., etc. »

« On trouve ailleurs encore ceci : Elles annoncèrent immédiatement tout ce qui leur avait été prescrit à ceux qui étaient avec Pierre. Ensuite Jésus lui-même envoya par eux d'Orient en Occident la sainte et incorruptible prédication du salut éternel. Mais on trouve encore ceci après : car elles avaient peur : Or étant ressuscité..... etc. » *Suit notre fin ordinaire.*

Nous avons là, sans aucun doute, le texte qui a été traduit dans les versions latine et éthiopienne que nous citions tout à l'heure. Cette seconde manière de finir l'évangile de Marc est reproduite aussi à la marge de la version syriaque philoxénienne (1). Quant aux manuscrits de la version arménienne, si les plus récents donnent la fin reçue les anciens l'omettaient entièrement.

Arrivons au quatrième siècle, nous avons à y consulter les deux plus anciens manuscrits connus du Nouveau Testament, celui du Sinaï et celui du Vatican. Or, tous deux s'arrêtent au verset 8, à ces mots : « car elles étaient effrayées, » au-dessous desquels le copiste a écrit le nom de l'auteur du livre qu'il vient de transcrire : Κατὰ Μάρκον (*selon Marc*), comme il le fait pour tous les livres du Nouveau Testament. C'est ainsi qu'il indique la fin du livre qu'il copie.

A défaut d'autres manuscrits pour les quatre premiers siècles, adressons-nous maintenant aux Pères de l'Eglise. Le premier que nous rencontrions en remontant dans le passé, c'est Jérôme (mort en 430). Nouvel étonnement ; il nous donne une troisième fin. On la lit dans son second dialogue contre les Pélagiens au paragraphe 15.

La voici :

In quibusdam exemplaribus et maxime in græcis codicibus juxta Marcum in fine ejus Evangelii scribitur : « Postea quum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus : et exprobravit incredulitatem et duritiem cordis eorum, quia his qui

Dans quelques manuscrits, surtout dans les exemplaires grecs de Marc, on lit à la fin de cet évangile : « Quand les onze furent étendus à table, Jésus leur apparut et il leur reprocha l'incrédulité et la dureté de leurs cœurs, parce

(1) C'est la deuxième version syriaque ; ne pas la confondre avec la *Peschito* qui est la première.

viderant eum resurgentem, non crediderunt et illi satisfaciebant dicentes : Sæculum istud iniquitatis et incredulitatis substantiæ est, quæ non sinit per immundos spiritus, veram Dei apprehendendi virtutem : idcirco jam nunc revela justitiam tuam. »

qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité. Et ils s'excusaient en disant : C'est à cause de ce siècle d'iniquité et d'incrédulité que, au milieu des esprits impurs, on ne peut saisir la véritable vertu de Dieu. C'est pourquoi révèle maintenant ta justice. »

Le verset 14 de la fin reçue se retrouve seul ici. Tout le reste est nouveau. C'est donc une troisième manière de finir le deuxième évangile que nous offre Jérôme. Dans un autre de ses écrits (*lettre* 120 *à Hédibia*) il discute les divergences des récits évangéliques sur la résurrection et dit :

« Hujus quæstionis duplex solutio est : aut enim non recipimus Marci testimonium, quod in raris fertur evangeliis; omnibus Græciæ libris pene hoc capitulum in fine non habentibus; præsertim cum diversa atque contraria evangelistis ceteris narrare videatur. Aut respondendum, quod uterque verum dixerit. »

« La solution de cette question est double; ou bien nous repoussons le témoignage de Marc qui n'est rapporté que dans fort peu d'évangiles. Presque tous les exemplaires grecs ne contiennent pas ce chapitre de la fin; surtout parce qu'il paraît raconter d'autres choses que les autres évangélistes, et être en contradiction avec eux. Ou bien nous l'acceptons et nous disons que les uns et les autres ont dit vrai. »

Eusèbe (mort en 340) avait collationné bien des manuscrits et en avait fait faire plusieurs nouveaux. Il était à même de juger la question qui nous occupe. Or, voici ce qu'il nous dit (*Quæst. I ad Marinum*) :

« Ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος. »

« C'est ici (*à la fin du verset* 8) que dans presque tous les manuscrits se termine l'évangile de Marc. »

Nous savons de plus qu'Eusèbe avait fait des divisions pour les différents livres du Nouveau Testament. Or, il n'indiquait aucune division pour le passage Marc XVI : 9-20. Il n'était donc pas reproduit dans ses copies de l'évangile. Quelques manuscrits l'attestent, du reste, positivement ; car, après le verset 8, ils portent cette mention : « C'est jusqu'ici qu'Eusèbe a noté ses canons. »

Nous pourrions citer encore plusieurs Pères, contemporains

d'Eusèbe ou postérieurs à lui, Grégoire de Nysse (quatrième siècle), Victor d'Antioche (cinquième siècle), Sévère d'Antioche (sixième siècle), Hézychius de Jérusalem (septième siècle) (1) qui tous attestent que les anciens manuscrits s'arrêtaient au verset 8. Mais bornons-nous aux plus anciens témoignages.

Denys d'Alexandrie (troisième siècle) déclare que les versets manquaient « autrefois » (*olim*). N'y a-t-il donc pas un Père qui ait reconnu la fin reçue pour authentique? Il y en a deux : Hippolyte et Irénée.

Hippolyte (περὶ χαρισμάτων, chap. 16 et 17) dit :

Ἰησοῦς φησὶ πᾶσιν ἅμα, περὶ τῶν ἐξ αὐτοῦ διὰ τοῦ πνεύματος διδομένων χαρισμάτων· Σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσι· γλωσσαῖς καιναῖς λαλήσουσιν· ὄφεις ἀροῦσι κἂν θανάσιμόν τι πιώσιν, οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψει· ἐπὶ ἀῤῥώστους χεῖρας ἐπιθήσουσι, καὶ καλῶς ἕξουσι.

Jésus dit à tous réunis, à propos des dons donnés de lui par l'Esprit : Voici les miracles qui accompagneront les croyants : ils chasseront, en mon nom, les démons; ils parleront en langues nouvelles; ils manieront impunément des serpents; s'ils boivent quelque breuvage empoisonné, ce breuvage ne leur fera aucun mal. Ils imposeront leurs mains aux malades, et les malades seront bien portants. »

Hippolyte connaissait donc notre fin reçue. Il vivait au commencement du troisième siècle. Irénée, à la fin du deuxième siècle, la connaissait aussi. Dans son grand ouvrage : *adversus Hæreses* (3, 10, 6) il en cite expressément le verset 19 :

« In fine autem Evangelii ait Marcus : Et quidem Dominus Jesus, postquam locutus est eis, receptus est in cœlos, et sedet ad dexteram Dei. »

« Marc dit à la fin de son Evangile : Le Seigneur, après leur avoir parlé, fut enlevé au ciel, et s'assit à la droite de Dieu. »

Enfin, vers l'an 150 la Peschito (première version syriaque) et l'Itala (version latine) donnaient l'une et l'autre la fin actuelle comme étant de Marc.

Ces quatre témoignages : Hippolyte, Irénée, la Peschito et l'Itala sont les seuls que nous offre toute l'antiquité chrétienne (2). Tous les autres Pères et tous les autres manuscrits ignorent en-

(1) Homélie *de Resurrectione*.

(2) La secte hérétique des Valentiniens a aussi connu la fin de Marc que nous possédons.

tièrement les versets 9-20 de Marc XVI, quand ils ne s'opposent pas formellement à leur insertion dans l'évangile. Hug et Paulus n'ont pu trouver dans Clément d'Alexandrie et dans Justin Martyr aucune trace de la fin reçue; et les témoignages qui remontent jusqu'à l'an 150 ne sont pas assez anciens pour rien prouver en faveur de l'authenticité. Ils prouvent tout au plus que la fin reçue a été composée de bonne heure.

§ 2. — *Les preuves internes d'inauthenticité.*

Les preuves externes, sans être concluantes, sont, nous le voyons, favorables à l'inauthenticité. Examinons maintenant les preuves internes; nous allons les trouver décisives. La fin de l'évangile de Marc ne peut pas être authentique. Voici la traduction du chap. XVI tout entier tel que le donne le texte reçu :

1 « Le sabbat passé, Marie de Magdala, Marie (la mère de
Jacques) et Salomé achetèrent des parfums pour embaumer
2 le corps. Le premier jour de la semaine, de fort grand matin,
3 au soleil levant, elles viennent au tombeau. Et elles se di-
saient : « Qui nous roulera la pierre qui est à l'entrée de la
4 « tombe ? » Mais, en regardant, elles s'aperçurent que la pierre
5 avait été roulée (elle était fort grande). Elles entrèrent dans
la tombe et virent un jeune homme, assis à droite, dont les
vêtements étaient éblouissants; et elles eurent très peur.
6 Mais il leur dit : « Ne craignez rien ; vous cherchez Jésus de
« Nazareth, le crucifié ; il est ressuscité, il n'est pas ici ; voici
7 « l'endroit où on l'avait couché. Allez dire à ses disciples et
« à Pierre qu'il vous précède en Galilée. Vous le verrez là
8 « comme il vous l'a dit. » Elles sortirent immédiatement de
la tombe et prirent la fuite. La crainte, la terreur s'étaient
emparées d'elles. Et elles ne dirent rien à personne ; car
9 elles étaient effrayées. Ressuscité le matin du premier jour de
la semaine, il apparut d'abord à Marie de Magdala, de la-
10 quelle il avait chassé sept démons. Elle alla l'annoncer à ceux
qui avaient été avec lui, et qui pleuraient et se désolaient.
11 Ils ne la crurent pas quand elle leur dit qu'il vivait et
12 qu'elle l'avait vu. Ensuite il apparut sous une autre forme à
13 deux d'entre eux qui étaient en route pour les champs. Ils
allèrent l'annoncer aux autres, et les autres ne les crurent

14 pas. Plus tard, il apparut aux onze qui étaient à table. Il leur
reprocha leur incrédulité et la dureté de leur cœur, parce
15 qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité. Et il
leur dit : « Allez dans le monde entier ; prêchez l'Evangile à
16 « toutes les créatures ; celui qui aura cru et reçu le baptême,
« sera sauvé. Celui qui n'aura pas cru, sera condamné.
17 « Voici les miracles qui accompagneront les croyants : ils
« chasseront les démons en mon nom ; ils parleront en lan-
18 « gues nouvelles ; ils manieront impunément des serpents ;
« s'ils boivent quelque breuvage empoisonné, ce breuvage
« ne leur fera aucun mal. Ils imposeront leurs mains aux
19 « malades, et les malades seront guéris. » Après ces paroles,
le Seigneur fut enlevé au ciel, et s'assit à la droite de Dieu.
20 Quant à eux, ils partirent et prêchèrent partout ; le Seigneur
agissait avec eux et confirmait leur parole par les miracles.
qui les accompagnaient. »

Tel est le récit. Nous y voyons, aux premiers versets, trois femmes — entre autres Marie de Magdala — venant au tombeau pour embaumer le corps. Un ange leur apparaît et leur dit que Jésus est ressuscité et qu'elles et les disciples le verront en Galilée. Ces trois femmes (par conséquent Marie de Magdala aussi) s'enfuient épouvantées et sont saisies d'une telle frayeur qu'elles ne disent rien à personne. Ici le récit s'arrête et un autre récit de la résurrection a son point de départ au verset 9. L'auteur de cet autre récit nous apprend que Jésus ressuscité apparut d'abord à Marie Magdeleine. Contradiction flagrante avec le verset 8, où il est dit que Marie Magdeleine s'enfuit du tombeau. Or il est clair que l'auteur du verset 9 a en vue l'apparition à Marie Magdeleine près du tombeau, telle que Jean la rapporte (chap. XX). Il n'y en avait pas d'autre dans la tradition apostolique. Au verset 10, Marie va « *annoncer* » la résurrection, nouvelle contradiction avec le verset 8 où Marc affirme « *qu'elle ne dit rien à personne.* » De plus le verset 9 nous apprend qui était cette Marie de Magdala comme si on n'en avait pas encore parlé. C'était « celle doht Jésus avait chassé sept démons. » Pourquoi ce détail ne se trouve-t-il pas plus haut : XVI, 1, ou déjà XV, 40? Pourquoi le Christ n'apparaît-il qu'à cette Marie et pas aux femmes nommées au premier verset du chapitre ? Evidemment parce que nous avons ici un autre auteur qui a consulté d'autres sources que l'écrivain des huit premiers versets. Si maintenant

nous lisons attentivement ces derniers versets du second évangile nous n'y trouvons aucune des particularités du style de Marc. Le mot ταχέως (*aussitôt*) si familier à cet évangéliste n'y est pas une seule fois. On sait qu'il ne se rencontre pas moins de quarante-neuf fois sous sa plume. Et puis, plus de descriptions, plus de détails. Le récit se compose de phrases courtes et sèches. Or Marc aime les tableaux. Il aime aussi employer une sorte de parallélisme hébraïque, qui consiste à répéter deux fois les mêmes choses sous deux formes différentes. Il n'y a pas trace de ce parallélisme dans notre fin.

Il y a plus: elle renferme vingt-six mots qui ne sont pas dans l'évangile, et dont plusieurs sont ἅπαξ λεγόμενα, c'est-à-dire ne se rencontrent pas dans tout le reste du Nouveau Testament. Leur emploi trahit une autre langue que la langue de la période apostolique.

Au verset 9 nous trouvons πρώτῃ σαββάτου ; Marc aurait dit μιᾷ σαββάτου (XVI, 2) (voir aussi Matth. XXVIII, 1 ; Luc XXIV, 1 ; Jean XX, 1, 19 ; Actes XX, 7 ; 1 Cor. XVI, 2). Au même verset nous trouvons ἀπό : ἀφ' ἧς. Or, dans ce sens, Marc met toujours ἐκ (XVI, 3) (voir aussi Luc XXIV, 2 et surtout II, 4, où les emplois différents de ἀπό et de ἐκ sont nettement indiqués).

Voici les mots que Marc n'emploie jamais : πορευθεῖσα (v. 10), mot répété aux versets 12 et 15 (Matth. XXVIII, 19); — πενθεῖν (v. 10); — μορφή (v. 12) (Philipp. II, 6, 7); — le terme ἕνδεκα (v. 14) pour désigner les onze (Matth. XXVIII, 16; Luc XXIV, 9 et 33; Actes I, 26; II, 14); — καιναῖς (v. 17) dans le sens de ἑτέραις (Actes II, 4) n'est employé qu'ici. — Le verbe παρακολουθεῖν (v. 17) n'est que dans le prologue de Luc et dans les épîtres à Timothée. — Au verset 18, le mot ὄφις; — le mot θανάσιμος qui n'est nulle part dans le Nouveau Testament; — le mot βλάπτειν. — Au verset 19 : ἀναλαμβάνω. — Au verset 20, πανταχοῦ (Luc IX, 6) ; — βεβαιοῦν qui ne se trouve que dans Paul (Rom. XV, 8; 1 Cor. I, 6 ; I, 8 ; 2 Cor. I, 21 ; Coloss. II, 7) et dans l'épître aux Hébreux (II, 3 ; XIII, 9); — συνεργεῖν est dans le même cas (Rom. VII, 28 ; 1 Cor. XVI, 16 ; 2 Cor. VI, 1 ; Jacques II, 22); — ἐπακολουθεῖν (1 Tim. V, 10 et 24 ; 1 Pierre II, 21). On le voit, il n'y a presque pas un mot important qui ne soit nouveau.

Aux versets 10, 11, 13, 20 nous rencontrons le pronom ἐκεῖνος. Et ce mot dans le sens simple de « celui-ci » est fort suspect. Marc ne l'emploie jamais que dans des cas spéciaux

pour donner à sa phrase de l'énergie (IV, 11 ; VII, 15, 20 ; XIV, 21). Ici il aurait certainement mis αὐτός. Au verset 11 l'expression θεᾶσται ὑπὸ τίνος est inconnue de Marc et des autres évangélistes qui mettent τίνι (Matth. VI, 1). Remarquons en passant la grande obscurité du verset 12 qui étonne quand on songe à la clarté habituelle de Marc. Ce verset renferme aussi l'expression μετὰ ταῦτα, complétement étrangère à Marc. Au verset 15 nous lisons κόσμον ἅπαντα pour dire le monde entier. Or Marc met toujours κόσμον ὅλον (VIII, 36 et XIV, 9) comme tous les autres auteurs du Nouveau Testament. Le terme universaliste de πᾶσα κτίσις ne se trouve dans ce sens que dans Paul. Au verset 19 la particule μὲν οὖν est encore étrangère au deuxième évangéliste. Enfin le lecteur aura remarqué la quantité d'expressions toutes pauliniennes du fragment que nous étudions. Ces expressions ne nous étonneraient pas de la part de Luc, le compagnon de Paul. Mais elles ont le droit de nous surprendre de la part de Marc, le compagnon de Pierre et qui se sépara de Paul de fort bonne heure (Actes XV, 37 et suivants). Quoique tous les écrivains du Nouveau Testament aient à peu près la même langue, cependant chacun a ses expressions favorites et il est facile de reconnaître au langage de notre auteur sinon un disciple de Paul, au moins un homme auquel la terminologie paulinienne est très-familière : βεβαιοῦν, μορφή, ἀναλαμβάνω, πᾶσα κτίσις, ἐπακολουθεῖν, παρακολουθεῖν, πανταχοῦ, συνεργεῖν, et enfin, ἀπιστεῖν et tous les composés de πίστις qui reviennent sept fois.

Et puis, prenons ce récit de la résurrection en lui-même et voyons ce qu'il contient. Le nombre des apparitions est réduit à trois. Il n'est pas question de l'apparition galiléenne prédite au verset 7. Le récit systématiquement coupé en trois parties et terminé par un discours de Jésus perd tout caractère historique. Il est trop étudié pour être fidèle. On y devine le *résumé*, résumé de toutes les apparitions et résumé de tous les discours de Jésus aux siens après sa résurrection. On dirait un auteur qui écrit à la fin de la période apostolique et qui est beaucoup moins préoccupé de rappeler des paroles authentiques de Jésus que de donner un abrégé de l'histoire des premiers chrétiens et des signes éclatants qui les ont accompagnés dans leur ministère. Ils ont annoncé le salut au nom de Jésus-Christ ressuscité et baptisé les croyants (premiers chapitres des Actes) ; ils ont chassé les démons et parlé en langues nouvelles (encore les premiers cha-

pitres des Actes et I Cor. XIV); ils ont manié des serpents (Actes XXVIII, 3-5); ils ont bu impunément du poison (légendes sur Jean l'apôtre et sur Jude Barsabbas). Ils ont annoncé *partout* l'Evangile en mettant la résurrection à la base de leur apologétique (diffusion du christianisme dans l'empire romain).

Enfin le discours que l'auteur prête au Seigneur ressuscité renferme quelques passages fort bizarres. Les dons miraculeux sont accordés à tous ceux qui croient et non plus seulement aux apôtres. Et quels dons miraculeux ! le maniement des serpents ! idée qui a peut-être été suggérée à l'auteur par le passage Actes XXVIII, 3-5, et qui, en tout cas, suppose dans l'Eglise primitive des superstitions que nous savons lui avoir été étrangères (1). Nulle part non plus on ne peut trouver dans nos livres saints d'allusion à ces paroles : « S'ils boivent quelque breuvage empoisonné, ce breuvage ne leur fera aucun mal. » Et, qu'on le remarque, cette promesse est faite à tous les croyants dans tous les temps et dans tous les lieux ; voilà une notion certainement apocryphe, et que rien, encore une fois, dans le siècle apostolique ne saurait justifier.

On le voit, tout est en faveur de l'inauthenticité dans cet examen interne de la fin de l'évangile de Marc, et l'impression immédiate, irrésistible du lecteur impartial de ce passage est qu'il ne peut décidément pas être de l'auteur du reste de l'évangile. Si, en outre, on songe à la facilité des additions aux premiers temps du christianisme (2), et si l'on joint à ces preuves internes vraiment accablantes, le témoignage imposant de nos plus anciens manuscrits, le *Sinaiticus* et le *Vaticanus*, qui ne contiennent pas nos versets, on ne peut que conclure à l'inauthenticité. Les preuves internes et les preuves externes s'accordent parfaitement et se fortifient l'une l'autre. Et quand on a ces deux sortes de preuves, absolument indépendantes l'une de l'autre et également fortes, si différentes et cependant concourant au même but, il nous semble qu'il n'y a plus un doute à conserver sur l'origine postérieure à la composition de l'évangile et étrangère à son auteur des versets 9 à 20 du chapitre XVI.

(1) On ne saurait s'appuyer ici sur Luc X, 19, ce passage étant très-probablement symbolique. Voir le commentaire de de Wette.

(2) Voir Renan, *Vie de Jésus*, 1863, introd., p. 22.

§ 3. — *Sources de la fin reçue. Date de sa composition.*

La fin reçue est très-soigneusement faite. On y devine un auteur qui compose dans un but déterminé : montrer comment peu à peu l'incrédulité des apôtres en la résurrection fut vaincue et comment leur foi devint le point de départ de leur vie missionnaire. Le plan est très-net. Nous avons déjà eu occasion de le dire, le récit se divise en trois parties dont chacune raconte une apparition : 1° l'apparition à Marie de Magdala, qui va annoncer aux apôtres la résurrection ; les apôtres restent incrédules ; 2° l'apparition à deux disciples qui vont à leur tour annoncer la résurrection à leurs compagnons ; ceux-ci restent encore incrédules ; enfin, 3° l'apparition aux onze même réunis. Le Seigneur leur reproche leur incrédulité, leur donne ses dernières instructions et monte au ciel en leur présence. L'incrédulité des apôtres est vaincue. Ils partent annoncer l'Evangile dont la vérité est confirmée par leurs miracles. L'auteur abrége son récit autant que possible. Nous pouvons reconnaître quelques-unes des sources qui lui ont servi. Et, tout d'abord, il avait très probablement sous les yeux les évangiles de Matthieu et de Luc. Peut-être connaissait-il aussi l'évangile de Jean. Le récit du verset 9, — où l'expression « *de laquelle il avait chassé sept démons* » paraît empruntée à Luc VIII, 2, — est un abrégé du récit de Jean XX, 11-18. Si l'auteur avait tiré ses détails de Matth. XXVIII, 9 et 10, il aurait parlé d'une apparition à *deux* femmes ou à *trois*, comme Marc lui-même l'invitait à le faire aux premiers versets du chapitre XVI. Si son continuateur ne parle que de Marie de Magdala, c'est qu'il a recours à une autre source que nos synoptiques et peut-être s'adresse-t-il à l'évangile de Jean lui-même. Mais il n'est pas nécessaire de l'affirmer. L'histoire de l'apparition à Marie Magdeleine pouvait être conservée par la tradition avant que l'apôtre ne la racontât dans son évangile. L'incrédulité des disciples à l'ouïe des paroles de Marie Magdeleine n'est pas mentionnée par Jean. Peut-être l'auteur inconnu a-t-il combiné ici Jean XX, 18 : « *Marie de Magdala vint annoncer aux disciples qu'elle avait vu le Seigneur et qu'il lui avait dit cela* » avec Luc XXIV, 11 : « *Leurs paroles leur parurent une rêverie et ils n'y crurent point.* »

Le second récit (v. 12 et 13) est certainement tiré de Luc XXIV,

13-35. L'auteur a-t-il eu une autre source. Peut-être; l'expression « εἰς. ἀγρόν, » ils allaient « *aux champs*, » « *à la campagne*, » au lieu de « *à un village appelé Emmaüs* » (Luc XXIV, 13) semble l'indiquer. Luc ne parle pas non plus (XXIV, 35) de l'incrédulité persistante des apôtres. En tout cas, « δύσιν ἐξ αὐτῶν » vient directement de Luc XXIV, 13 : « δύο ἐξ αὐτῶν. » Ajoutons que l'auteur inconnu insiste plus que Luc sur le caractère extraordinaire de l'apparition du Ressuscité ; Jésus était « *sous une autre forme.* » Il ne se contente pas de l'explication de Luc (XXIV, 16) : « *leurs yeux étaient retenus et ils ne le connaissaient pas.* »

Le troisième récit (v. 14-20) est le plus important. Au verset 14 nous surprenons la connaissance de Luc dans le terme ἀνακειμένοις, les disciples « *étaient à table.* » L'auteur le conclut sans doute de Luc XXIV, 42, où il est dit que Jésus « *mangea* » avec ses disciples. Les versets 15, 16, 17, nous semblent être un résumé des récits de Luc (XXIV, 36-43) et surtout de Matthieu (XXVIII, 16-20). La source du verset 18 est difficile à déterminer. Nous l'avons déjà dit, le début du chapitre XXVIII des Actes et les légendes sur Jean l'apôtre ont pu en être l'occasion. Les versets 19 et 20 sont probablement empruntés aux récits de l'ascension dans Luc XXIV, 50 et suiv. et dans les Actes I, 9 et suiv. ; ανελήφθη se trouve Actes I, 11 (voyez Ephésiens I, 20 et Matth. XXVI, 64). Enfin l'expression τὸν λόγον βεβαιοῦντος a son analogue dans l'épître aux Hébreux (chap. II, v. 3) mais. comme le dit très-bien de Wette, rien n'autorise à supposer de la part de notre auteur la connaissance de ce passage.

La date de la composition de cette fin du second évangile fut vraisemblablement assez tardive. Si elle avait été immédiatement composée, elle aurait toujours fait partie de l'écrit auquel elle est ajoutée et nous n'aurions contre elle que des preuves internes. Nous n'aurions pas ces familles entières de manuscrits s'arrêtant au verset 8. Il faut donc admettre un temps suffisant entre la composition de l'évangile et celle de notre fragment pour qu'un certain nombre de copies de Marc s'arrêtant à « ἐφοβοῦντο γάρ » se soient répandues dans l'Eglise. Nous plaçons la date de la composition de l'évangile de Marc entre 60 et 70 et nous sommes alors amené à placer la composition de la fin au moins vers 80. Peut-être même faut-il avancer encore cette date. Le langage, nous le constations dans notre examen des preuves

internes, n'est plus celui de l'époque de la composition des synoptiques et des épîtres, de plus l'expression πανταχοῦ au verset 20 suppose une diffusion déjà fort grande de l'évangile dans l'empire. Enfin si pour le verset 9 l'auteur dépend de l'évangile de Jean (composé entre 90 et 100) nous sommes forcé de descendre au moins jusqu'à l'an 100, peut-être même au-delà. Mais n'oublions pas qu'en 150 la Peschito, qui est elle-même la traduction d'un texte plus ancien, contient la fin reçue. Nous pouvons donc indiquer pour l'époque de sa composition l'espace compris entre l'an 80 et l'an 120. Il est impossible de préciser davantage sans sortir des limites de la probabilité.

Quant au lieu de la composition, aucun indice ne permet de le déterminer. Comme cette fin a été connue d'Irénée et se trouvait dans la version Itala, peut-être a-t-elle été composée en Occident.

On nous demandera maintenant pourquoi une conclusion aussi évidemment inauthentique et composée si tard a pu trouver crédit alors que dans toute l'Eglise étaient répandues des copies du second évangile s'arrêtant au verset 8? Parce que Marc s'arrêtait d'une manière brusque et inattendue à ce verset 8. On était étonné, choqué de voir l'évangéliste interrompre ainsi ses détails sur la résurrection, et on était tout disposé à admettre comme authentique une conclusion quelconque à son écrit. Rien ne prouve, du reste, que l'auteur de cette fin apocryphe ait voulu se faire passer pour saint Marc. Il est fort inutile d'en faire un faussaire. C'est sans doute un des anciens d'une Eglise, qui, au su de la communauté, a voulu suppléer à l'absence du récit des apparitions de Jésus. Il a alors extrait avec soin des évangiles qu'il connaissait et de la tradition un récit abrégé de la résurrection et de l'ascension, et l'a ajouté à la marge de son exemplaire. Un copiste l'aura placé dans l'intérieur du manuscrit, toujours trompé par le brusque arrêt de l'évangile au verset 8; et voilà comment l'Eglise a accepté l'authenticité de cette addition (1). Nous reviendrons tout à l'heure sur ce brusque arrêt du récit de Marc au verset 8 et sur les conséquences qu'il entraîne.

(1) Deux autres de ces additions nous ont été conservées. Ce sont celles que proposent Jérôme et le manuscrit L de Paris et que nous avons reproduites dans notre paragraphe 1er. Mais celles-là n'ont pas eu la même bonne fortune que la nôtre.

§ 4. — *Histoire de la question. La seule hypothèse possible.*

Nous considérons la thèse de nos deux premiers paragraphes comme prouvée : la fin actuelle de l'évangile de Marc est inauthentique. La force des preuves externes et internes d'inauthenticité n'a échappé à aucun des théologiens qui ont traité impartialement la question. Mais, chose étrange! on ne la traite de la sorte que depuis fort peu d'années, et pendant longtemps un problème aussi secondaire n'était même pas posé; on le résolvait d'avance par un *a priori*. L'authenticité était si commode pour aider à soutenir une certaine théorie de la composition de nos synoptiques qu'on ne songeait même pas à la possibilité de la discuter. Cette théorie consistait à faire de l'évangile de Marc le résumé des deux autres synoptiques : Matthieu et Luc. Les derniers versets (XVI, 9-20) si évidemment abrégés, nous venons de le voir, de Matthieu, de Luc et peut-être d'autres évangiles, étaient une des meilleures preuves (presque la seule!) présentée à l'appui de l'hypothèse. Cette hypothèse imaginée par saint Augustin a été remise en honneur de nos jours par Griesbach. Aussi ses disciples, de Wette et Bleek, par exemple, admettent-ils presque sans examen l'authenticité. Bleek, dans son introduction au Nouveau Testament (1), consacre à peine quelques lignes à la question. Il insiste sur l'ancienneté de la composition, sur l'arrêt inattendu de l'évangile au verset 8 et déclare l'hypothèse de l'authenticité « *la plus vraisemblable.* » A vrai dire, il ne traite pas la question. De Wette, dans son commentaire exégétique (2), cite en quelques lignes les opinions contraires à la sienne et les réfute à peine. Guerrike (3) est aussi partisan de l'authenticité; et avant lui un grand nombre de théologiens plaidaient déjà en sa faveur : Richard Simon (4). Eichorn (5), et d'autres.

L'hypothèse, pour ne pas dire la grande probabilité de l'antériorité de Marc par rapport aux deux autres synoptiques, est une

(1) Bleek, *Einleitung in das N. T.*, p. 293. (Edit. de 1866.)
(2) De Wette, *Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament,* Voir aussi son *Introduction au N. T.*
(3) Guerrike, *Einleitung ins N. T.*, p. 264 et suiv.
(4) Richard Simon, *Histoire critique du texte du N. T.*, p. 114 et suiv.
(5) Eichorn, *Einleitung in's N. T.*, I, § 123.

des conquêtes les plus récentes et les plus incontestables de la critique (1). Depuis que cette solution du problème se dégage toujours plus nette, on peut juger sans parti pris la petite question de l'authenticité de la fin du second évangile. Et si nous voulions donner la liste des théologiens qui ne peuvent décidément pas l'accepter, cette liste serait fort longue. Voici quelques noms appartenant à toutes les tendances de la science contemporaine : Credner, Tischendorf, Reuss, Weiss, Lachmann, Holtzmann, Renan, Bertholdt, Hitzig, Weizsæcker,... etc.. etc. Ce dernier traite à peine la question, tellement elle a été résolue et définitivement résolue avant lui ; il se borne à dire dans une note de son livre sur les évangiles (2) : « Nous n'avons pas besoin de perdre nos paroles à prouver l'inauthenticité de la fin de l'évangile de Marc. »

Rien n'est curieux et instructif comme de connaître les raisonnements de ceux qui défendent l'authenticité. Jamais l'imagination théologique ne s'est donné plus libre carrière. Les uns nous disent : Le style n'est pas de Marc, c'est vrai ; mais, comme alors il était à la fin de son livre, il a écrit très-vite ; et un écrivain pressé écrit autrement que d'habitude. Plusieurs détails trahissent un écrivain pressé, les transitions brusques, l'incorrection du style, l'accumulation des pronoms. Si on compare les notes de voyage d'un écrivain à d'autres descriptions du même auteur faites avec soin, on sera tenté de nier l'authenticité des notes de voyage, etc., etc. — Mais, nous l'avons vu, cette fin de l'évangile, pour être brève, n'en est pas moins faite avec un grand soin. Le plan est net et rigoureusement suivi. Et puis se figure-t-on sérieusement Marc abrégeant ainsi, sous prétexte qu'il finit, le point capital de la vie de Jésus, sa résurrection? — Un autre fait remarquer que la fin actuelle est fort ancienne puisque Irénée et les Valentiniens la connaissaient. Ancienne : d'accord ; mais est-elle authentique? c'est une autre question. D'autres ont dit, par exemple Hug et Michaelis : La fin est une addition postérieure de Marc lui-même. Cette hypothèse a contre elle toutes les preuves internes (3). Un autre déclare que si certains manuscrits ne la possèdent pas, c'est que les copistes

(1) Keim cependant persiste à croire que Marc a été écrit après les deux autres. Voir *Geschichte Jesu von Nazara*, p. 83 et suiv. du premier vol.

(2) Weizsæcker, *Untersuchungen über die evang. Geschichte*, p. 103, note 2.

(3) Paulus ne se décide pas. (Voir son *Manuel exégétique*.)

l'omettaient à dessein pour faire accorder les données de Matthieu et de Marc sur la résurrection qui, sans cela, se contredisaient. Un autre prétend qu'on retranchait la fin à cause des différences de style, et un dernier parce qu'elle ne renfermait rien d'important. — Rien d'important! seulement les apparitions de Jésus ressuscité et ses dernières paroles. Citons enfin cette curieuse invention d'Olshausen (1) : « La conclusion fut écrite sur une feuille à part ; les copistes ou bien s'arrêtaient à γάρ, ou bien, remarquant la fin brusque, cherchaient à conclure en quelques mots. Ailleurs se conservait la vraie recension. » Tout cela est fort possible, mais ne prouve nullement l'authenticité de la fin reçue. Où Olshausen a-t-il vu que la vraie fin se soit conservée quelque part ?

Il est cependant une des remarques des défenseurs de l'authenticité qui mérite d'être prise en considération : Si on arrête l'évangile à la fin du verset 8, il finit très-brusquement. Il est interrompu aux mots ἐφοβοῦντο γάρ. Il n'y a pas d'autre exemple dans toute l'antiquité d'un écrit se terminant par la conjonction γάρ. Et surtout comment admettre que Marc n'ait pas conclu en quelques lignes, lui qui était arrivé au récit capital de la vie de Jésus, la résurrection et les apparitions du Ressuscité ? Cette remarque est parfaitement juste. Mais comme elle n'attaque pas les preuves positives que nous avons trouvées de l'inauthenticité de la fin actuelle, elle ne les invalide en rien. Que Marc ait eu l'intention de conclure, cela nous paraît certain, mais que la fin *actuelle* soit de lui, l'arrêt inattendu de son récit aux mots ἐφοβοῦντο γάρ ne le prouvera jamais. Pour échapper à cette difficulté, quelques théologiens de l'école de Tubingue, par exemple Kœstling et Ritschl, croient que Marc fut interrompu et qu'un autre écrivain mit une conclusion tirée des enseignements de Pierre. Mais comment supposer une interruption si grave que Marc n'ait pas eu le temps d'écrire une fin et une fin aussi importante? On ne saurait trop insister sur l'importance que Marc devait attacher à la composition de la fin de son évangile. Il se serait arrêté dès les premières lignes du récit de la résurrection ! Il se bornerait à rappeler le témoignage de l'ange! Cela est impossible. Cette hypothèse, Marc fut interrompu, est toute gratuite et inadmissible. Et alors

(1) *Comm. II*, p. 514 et suiv.

il n'en reste qu'une, et cette hypothèse qui reste, étant la seule possible, se trouve être l'expression de la vérité : Marc n'a pu s'arrêter à ἐφοβοῦντο γάρ ; il a donc continué ; or la fin actuelle n'est pas de lui. Donc la véritable fin, la fin composée par l'évangéliste lui-même est perdue. Cela est rigoureux, cela est évident.

§ 5. — *Comment la véritable fin de l'évangile de Marc a-t-elle pu disparaître? Quand a-t-elle disparu?* (1)

Il s'agit maintenant d'expliquer, si possible, la disparition de cette fin de l'évangile; Marc l'a écrite et elle s'est perdue. Cette conclusion des paragraphes qui précèdent nous semble inébranlable.

Il n'y a, à notre avis, qu'une manière plausible d'expliquer cette perte. La fin de l'évangile, se trouvant écrite sur la dernière feuille du manuscrit, s'est perdue en s'usant et en se déchirant. Pourquoi la déchirure a-t-elle eu lieu juste aux mots ἐφοβοῦντο γάρ? Sans doute parce que ces mots étaient les deux derniers de l'avant-dernière feuille ou plutôt de la dernière page qui nous ait été conservée. Et qu'on ne mette pas ce que nous disons ici sur le compte de notre imagination. Il y a d'autres exemples de ces disparitions par l'usure. Tout le monde sait qu'à la fin du *Codex Sinaiticus* les dernières pages du *Pasteur d'Hermas* ont disparu; ce livre était placé le dernier dans l'ordre du canon. De même dans le manuscrit du Vatican, les derniers livres du Nouveau Testament, l'*Apocalypse* tout entière, *les Pastorales* et la fin de l'*Epître aux Hébreux*, à partir du chapitre IX, manquent. Cela se conçoit. Les manuscrits passaient de main en main et la dernière page ou les dernières pages finissaient par se détruire et disparaître. Loin de nous étonner de la perte de la fin de l'évangile de Marc, étonnons-nous que ce livre soit le seul du Nouveau Testament dont

(1) Il ne peut être question, cela va presque sans dire, de reconnaître la véritable fin dans les autres conclusions données par les manuscrits (voir notre § 1er), celle du Codex L de Paris et celle de Jérôme. Il suffit d'y jeter les yeux pour y voir toutes les preuves internes possibles d'inauthenticité. Tout, dans la forme comme dans le fond, est également défavorable. Inutile d'ajouter que les preuves externes d'authenticité font entièrement défaut. Le Codex L doute lui-même de la fin qu'il rapporte; Jérôme ne parle en faveur de la sienne que de « quelques manuscrits grecs » et n'a pas l'air non plus de croire bien fermement en son authenticité.

la conclusion soit absente. Nous disons le seul du Nouveau Testament et peut-être avons-nous tort. Nous sommes porté à croire que le livre des Actes avait une conclusion qui aura disparu de la même manière. Tout le monde a remarqué la fin inattendue du livre des Actes au moment de l'arrivée de Paul à Rome. Il nous paraît très-possible que Luc qui écrivit ce livre, selon toutes probabilités, entre 70 et 80, c'est-à-dire après la mort de Paul, achevait son récit de la vie de l'Apôtre. Les dernières pages de son manuscrit se seront elles aussi abîmées et déchirées? On nous dira : Les manuscrits des livres saints étaient assez respectés pour qu'on n'en laissât pas la fin disparaître peu à peu. Mais il ne nous semble pas nécessaire de rendre le manque de respect coupable de ces disparitions; mille causes fortuites, l'usage constant, l'imperfection de la matière sur laquelle l'ouvrage était écrit, un accident peuvent y avoir contribué. Et puis, peu importe l'explication du fait. Il serait prouvé que la première Eglise prenait un grand soin des manuscrits des livres saints, le fait même de la disparition par l'usure n'en demeurerait pas moins inébranlable. Les deux plus anciens manuscrits du Nouveau Testament, le *Sinaiticus* et le *Vaticanus*, sont là pour prouver la réalité de ces sortes de disparitions (1).

La fin de notre deuxième évangile a dû disparaître de fort bonne heure, et avant qu'aucune copie n'ait encore été faite de cet écrit. C'est une erreur de croire qu'aussitôt qu'un évangile ou une épitre était écrit, on en faisait plusieurs copies. Rien ne le prouve. L'écrit commençait, en tout cas, par rester un certain temps dans l'Eglise spéciale à laquelle il était destiné. C'était une grosse affaire que de copier tout un manuscrit comme celui d'un évangile. Pour entreprendre un pareil travail, il fallait une nécessité absolue, or, au premier moment, cette nécessité n'existait pas. L'ouvrage confié, sans doute, aux anciens de l'Eglise, était lu en public les jours de culte, et personne n'éprouvait le besoin de le copier. Les deux autres synoptiques nous donnent une date approximative de la disparition de la fin de l'évangile de Marc. Cet évangile, on le sait, a été écrit à Rome et pour l'Eglise de Rome pendant le séjour qu'y fit Pierre (2) ou un peu après. Les témoignages externes et in-

(1) Nous ne citons que le *Vaticanus* et le *Sinaiticus*, mais il va sans dire que plusieurs autres manuscrits antiques sont dans le même cas.

(2) Nous ne voyons aucun motif sérieux de douter du séjour de Pierre à Rome.

ternes sont unanimes à cet égard. La date de sa composition, nous l'avons déjà dit, peut être placée avec une certaine probabilité entre 60 et 70, avant, mais peu avant, la destruction de Jérusalem. Matthieu et Luc, qui ont écrit leurs évangiles après Marc, vers 70 environ (nous plaçons la date de la composition de Matthieu un peu avant 70 et celle de la composition de Luc un peu après), Matthieu et Luc, disons-nous, ont connu tous deux l'évangile de Marc. Au moins c'est là notre manière de voir et nous l'appuyons sur la quantité de passages du deuxième évangile que ces deux auteurs reproduisent (1). Or, sur la fin, ils n'ont rien de commun ni l'un ni l'autre (2). Il est donc possible que leurs exemplaires ne continssent pas tous deux la véritable fin; car ils lui auraient sans doute emprunté des passages semblables comme ils l'ont fait à tout le reste du second évangile. De deux choses l'une, ou leurs deux exemplaires s'arrêtaient à ἐφοβοῦντο γάρ, ou l'un des deux seulement s'y arrêtait et l'autre avait la vraie fin. Mais, du moment qu'ils n'ont rien de parallèle pour les récits de la résurrection, il devient extrêmement probable que leurs exemplaires de Marc ne donnaient pas la même fin. Et alors la fin de l'évangile était déjà perdue très-peu d'années après sa composition. Tout nous porte à croire qu'elle s'est perdue à Rome même. On pourrait se poser encore une autre question : Si un des deux, Matthieu ou Luc, a connu la vraie fin et l'a utilisée pour son évangile, lequel est-ce des deux? Il semble, au premier abord, que ce soit Matthieu. Le début de son récit ressemble beaucoup à celui de Marc. Il n'y est question que d'un seul ange, et cet ange tient aux femmes un discours à peu près semblable à celui du jeune homme aux vêtements éclatants dans Marc. Mais on ne saurait rien en conclure. Le nombre des femmes n'est pas le même dans les deux écrits. Dans Matthieu, les femmes courent annoncer la résurrection, et dans Marc elles ne disent rien à personne. Quant au récit de Luc, il diffère encore plus du début du chapitre XVI de Marc que celui de Matthieu. Peut-être n'ont-ils ni l'un ni l'autre connu la véritable fin. Et puis il est permis de supposer que, connaissant notre évangile, ils ne considéraient

(1) Nous partons, on le voit, de l'hypothèse de la priorité de Marc dont nous parlions tout à l'heure. Cette priorité est si généralement admise aujourd'hui qu'on peut presque la regarder comme une conquête définitive de la science critique.

(2) Il n'y a qu'une parole de Jésus (Luc XXIV, 47), qu'on pourrait peut-être rapprocher de Matthieu XXVIII, 19. Mais ce rapprochement serait bien forcé.

pas le fait du silence des femmes comme authentique. Aussi faut-il s'y prendre autrement. Plaçons-nous sur le terrain historique. La fin de l'évangile de Marc s'étant probablement perdue à Rome même, ne peut avoir été connue que de Luc. Seul il est allé à Rome en l'an 60 avec Paul. Il réunissait les matériaux nécessaires à la rédaction de son évangile, et, si Marc était écrit, il en a peut-être pris alors connaissance. La fin pouvait très-bien ne pas être encore perdue. Nous allons voir dans le paragraphe suivant ce qu'on peut raisonnablement bâtir sur cette supposition. L'évangile de Matthieu fut, au contraire, écrit en Palestine, et la copie de Marc, qui y fut portée, devait s'arrêter à ἐφοβοῦντο γάρ.

§ 6. — *Quel était le contenu de la fin perdue de l'évangile de Marc?*

Cette question est en partie insoluble, et nous ne serons pas aussi téméraire que Tobler, qui croit que le quatrième évangile a été fait sur un texte araméen donné par l'apôtre Jean et qui reconstruit ce texte araméen. Cependant nous pouvons sinon récrire cette fin perdue, au moins essayer de deviner son contenu et peut-être réussir en partie. Il est inutile de se demander d'abord quelle était sa longueur. On ne peut le savoir. Est-ce une feuille, sont-ce deux feuilles qui manquent? Et puis, quelle était la longueur des pages dans le premier manuscrit de l'évangile de Marc? Tout cela est inconnu.

Il y aurait une autre voie à suivre pour résoudre cette question, ce serait de chercher ce que Marc avait encore à dire et de déterminer, d'après le développement donné à la même somme de faits dans le reste de l'évangile, la longueur de la fin. Mais cette recherche serait bien délicate à faire. Marc reproduisant les enseignements de Pierre (c'est un fait attesté par les Pères de l'Eglise et que nous considérons comme acquis à la science) et Pierre attachant une grande importance à la résurrection (voir les premiers chapitres du livre des Actes), il est probable que la fin du second évangile était assez longue. On peut affirmer, croyons-nous, d'après l'ampleur du début du récit aux premiers versets du chapitre XVI, que la suite était au moins du double plus longue que notre fin actuelle. Contenait-elle quelque récit que nous n'ayons pas dans le reste du Nouveau Testament,

quelque apparition de Jésus ressuscité non rapportée par Matthieu, Luc et Jean? On ne le saura jamais avec certitude, mais cela nous paraît assez probable. Les derniers versets authentiques nous donnent un commencement du récit de la résurrection tout différent de celui des autres évangiles. Ceux-ci nous racontent que Jésus apparaît d'abord soit à deux femmes (Matthieu), soit à une seule (Jean). Quant à Luc, il ne parle pas d'apparition aux femmes, mais raconte qu'elles allèrent aussitôt rapporter aux apôtres le témoignage des anges. D'après Marc, au contraire, les femmes sont si effrayées qu'elles ne parlent à personne de ce que leur a dit l'ange, et Jésus, dans la suite perdue, n'apparaissait certainement à aucune puisque toutes s'enfuirent du tombeau.

De plus, ce premier jour de la résurrection, il y eut une apparition à Pierre. Cette apparition ne nous est pas racontée dans les autres évangiles, mais Paul (1 Cor. XV, 5) l'atteste formellement : « Il apparut à Céphas et *ensuite* aux douze. » Ce mot *ensuite* désigne le soir du premier jour de la semaine (voir Jean XX, 19), c'est donc le matin ou dans la journée que Jésus apparaît à Pierre. Luc, qui ne semble rien savoir de cette apparition au verset 12 du chapitre XXIV de son évangile, y fait cependant au verset 34 une allusion positive et de la plus haute importance. « Ils leur disaient (*les onze*) : Le Seigneur est certainement ressuscité et il est apparu à Simon. » Et quoique Jean (Jean XX, 10) semble aussi ignorer cette apparition, son historicité nous paraît difficile à ébranler. Or, Marc reproduisant, répétons-le, la prédication de Pierre et ne disant rien d'une apparition à Marie Magdeleine, racontait probablement cette apparition à Pierre. Peut-être devrions-nous dire qu'il la racontait certainement; mais il faut être très-prudent dans ces sortes de conjectures. Si, par exemple, le récit de la résurrection dans le quatrième évangile était perdu, ne supposerait-on pas que Jean y racontait cette apparition à Pierre et cependant il ne la raconte pas?

Si notre fin contenait ce récit que nous ne possédons pas dans les autres évangiles, elle contenait aussi des récits que nous possédons. C'est ce que nous allons essayer de prouver.

Une première source, que nous nous bornerons à appeler source *possible*, c'est l'évangile de Luc. Nous avons vu que Luc a peut-être eu sous les yeux la véritable fin. Il est donc pos-

sible qu'une partie de ses récits en vienne. On sait comment Luc se sert du deuxième évangile. Il l'éclaircit et le simplifie, supprimant en particulier les passages qui pourraient donner une idée défavorable des apôtres (1). Mais ces indications sont trop vagues pour que nous puissions rien en inférer.

Une deuxième source, que nous appellerons source *probable*, c'est le quatrième évangile, l'évangile de Jean. On sait que les expériences de Jean et celles de Pierre ont été à peu près les mêmes le jour de la résurrection. Au premier moment, ils ont couru ensemble au tombeau, et si on veut savoir ce que Pierre racontait, c'est-à-dire ce que Marc a écrit, il faut le demander en partie au récit de Jean.

Notre troisième source, source encore *probable*, ce sont, dans les premiers chapitres des Actes, les récits que fait Pierre de la résurrection. Mais on ne peut en tirer aucun détail. Pierre y affirme sans doute énergiquement la résurrection, mais il ne raconte aucune apparition et ne dit rien, entre autres, de celle dont il a été l'objet.

Notre dernière source, *la plus certaine* de toutes, ce sont les huit premiers versets du chapitre XVI lui-même. Il est évident que tout ce qu'annoncent ces huit versets se trouvait dans la fin qui manque. Le verset 7, en particulier, est essentiel : « Allez dire à ses disciples *et à Pierre* qu'il vous précède *en Galilée*, vous *le verrez* là, comme il vous l'a dit. » Nous avions donc certainement dans la fin absente le récit d'une *apparition galiléenne* avec une dernière instruction aux disciples ; et Pierre jouait un rôle important dans cette apparition. Ce récit n'est pas perdu. Nous avons tout lieu de croire que c'est lui que nous possédons dans l'appendice du quatrième évangile (ch. XXI).

En résumé, la fin de l'évangile de Marc ne contenait pas le récit de l'apparition à Marie Magdeleine ; elle renfermait peut-être celui de l'apparition à Pierre seul le jour même de la résurrection (2) ; et certainement une dernière apparition à Pierre et à tous les disciples en Galilée. Cette fin du deuxième évangile, sauf l'apparition à Marie Magdeleine, devait donc ressembler à celle du quatrième évangile.

(1) Nous avons déjà signalé cette tendance dans notre paragraphe 3.

(2) On ne saurait conclure du verset 7 : « allez en Galilée, » que Jésus n'apparaissait pas à Pierre en Judée le premier jour. Dans Matthieu (chap. XXVIII), l'ange dit aussi aux femmes : « Allez en Galilée, » et cependant Jésus leur apparaît d'abord en Judée.

§ 7. — *Conséquences de notre étude.*

Si les conclusions que nous avons posées ont quelque valeur, elles ont d'inévitables conséquences que le lecteur aura remarquées immédiatement. D'abord la perte de la véritable fin de l'évangile de Marc ne saurait être trop déplorée : surtout si elle nous rapportait la fameuse apparition du premier jour à Pierre. Mais nous avons d'autres relations de la résurrection, nous avons surtout les récits de Jean, le témoin oculaire; aussi la disparition de la conclusion du second évangile est-elle peut-être moins grave qu'on ne pourrait le croire au premier moment. Quant à l'addition postérieure que nous possédons dans nos Nouveaux Testaments, elle résume d'une manière intéressante les récits des autres évangélistes, et, sauf quelques expressions sur lesquelles nous avons déjà insisté, le discours que Jésus y tient condense avec avantage les paroles de lui que nous citent Matthieu et Luc.

Mais il est une remarque que nous tenons à faire en terminant. Nous avons parlé jusqu'ici d'authenticité et d'inauthenticité; il est évident que ces termes sont impropres. La question d'authenticité ne se pose pas pour un écrit anonyme. La tradition ecclésiastique attribue le deuxième évangile à un nommé Marc; elle se trompe en lui attribuant aussi les derniers versets du livre; voilà tout; et connaître ou ne pas connaître le nom de l'auteur importe peu à la question.

Peut-être cette affirmation : « la fin actuelle de Marc n'est pas de l'auteur du reste de l'évangile » paraît-elle comme une *hérésie* à quelqu'un de nos lecteurs. S'il en est ainsi, dans la mesure où cette affirmation paraît à notre lecteur une hérésie contraire à la *vérité chrétienne*, dans cette mesure-là notre lecteur n'est pas protestant mais catholique. Il cesse de s'en rapporter au seul témoignage de l'Ecriture, et ajoute foi aux enseignements de l'Eglise. Il croit que la négation de l'un de ces enseignements détruit la vérité chrétienne. Il n'y a, en effet, que l'Eglise catholique qui enseigne que la fin de l'évangile de Marc soit de l'évangéliste. Ce n'est pas Marc lui-même qui nous dit dans son livre : Les derniers versets seront de moi; ni l'auteur des derniers versets qui nous dit : Ils sont de Marc. . . .

Malheureusement le protestantisme est resté très-catholique pour ces choses-là. Il aime beaucoup les traditions ecclésiastiques et croit volontiers que si une tradition est reconnue fausse, la vérité évangélique elle-même court le danger de disparaître. Et pourquoi? Quand nous autres protestants voulons savoir quel est l'auteur d'un livre de la Bible, nous ne devons nous en rapporter qu'au témoignage du livre lui-même et non à ce qu'enseigne l'Eglise sur son auteur. Si l'écrit biblique porte le nom de son auteur, alors seulement la question d'authenticité est grave; car si le livre n'est pas authentique nous avons affaire à un faussaire. La plupart des épîtres du Nouveau Testament seraient dans ce cas. Mais quand l'auteur d'un livre comme l'Apocalypse, par exemple, nous apprend qu'il s'appelle Jean, sans ajouter l'apôtre, le livre sorti de ses mains n'est pas nécessairement de l'apôtre Jean. Il est simplement d'un homme appelé Jean. La tradition de l'Eglise catholique nous apprend que c'est le disciple bien-aimé, l'auteur du quatrième évangile, qui a composé ce livre. Nous, qui ne croyons pas en l'infaillibilité de l'Eglise, n'avons à écouter cette tradition qu'à titre de renseignement. Il en est de même encore du premier évangile. L'Eglise nous apprend qu'il est de l'apôtre Matthieu lui-même; mais cet écrit ne porte pas de nom d'auteur, et si les preuves internes et externes s'accordent à nous montrer que, s'il relève de l'apôtre, il n'est cependant pas sorti tel quel de sa plume, il n'y aura aucune hérésie de la part d'un protestant à nier son entière apostolicité. Pour le quatrième évangile qui, il est vrai, ne porte pas de nom d'auteur, la question est différente. L'évangéliste déclare être témoin oculaire des faits qu'il raconte, apôtre et même se donne, par endroits, pour Jean lui-même. L'apostolicité du quatrième évangile entraîne celle de la première lettre de Jean qui est certainement du même auteur. Mais pour les deux petites épîtres attribuées à Jean, la deuxième et la troisième, chacun peut remarquer que non-seulement il n'est pas dit qu'elles soient de l'apôtre Jean, mais il n'est même pas dit que leur auteur s'appelât Jean. C'est un ancien, un πρεσβύτερος, voilà tout ce que nous savons sur lui (1). Il en est de

(1) Ainsi on pourrait croire à l'inspiration verbale la plus stricte et en même temps, nier « l'authenticité, » comme on dit, des deux petites épîtres de Jean ou de l'Apocalypse. Il n'y aurait là aucune inconséquence. Cependant cela ne se rencontre pas. C'est que lorsqu'on croit en l'inspiration verbale, on admet un canon providentiel.

même, encore une fois, du second évangile. Notre négation est purement critique. Si elle passe pour une hérésie, cela tient à ce reste de catholicisme dont depuis trois siècles nous n'avons pas encore su nous débarrasser. Tout protestant est hérétique, car il rejette l'Eglise et ses confessions de foi. Il recourt aux documents primitifs, originaux du christianisme, et, dans la mesure où il rejette les enseignements de l'Eglise, il s'éloigne de l'orthodoxie. Plus on est orthodoxe, plus on est catholique. Nous tenons tous nos dogmes du catholicisme. Il en est plus d'un, peut-être, que Jésus-Christ et les apôtres seraient fort étonnés de retrouver parmi nous, enfants de la Réforme. Mais nous y tenons. Les revoir serait, pensons-nous, une hérésie. Bien plus : nier « *l'authenticité* » de l'épître aux Hébreux, c'est déjà une petite hérésie. Il est certain que cette phrase en parlant de quelqu'un qui nie que l'épître aux Hébreux soit de Paul : « Il est un peu hérétique » veut dire : « Il rejette un des enseignements de l'Eglise, » ce qui est parfaitement synonyme de : « Il s'éloigne un peu du catholicisme. » Ce catholicisme-là a, hélas ! ses racines dans le cœur humain. Il vient du besoin irrésistible de l'homme naturel de se soumettre à une autorité extérieure, et nous craignons bien qu'il ne disparaisse pas facilement.

EDMOND STAPFER.

On croit en l'infaillibilité de l'Eglise quand elle a formé le canon. Et qui peut le plus peut le moins. Si on est assez catholique pour admettre que l'Eglise a été infaillible quand elle a formé le canon, on l'est *a fortiori* assez pour admettre encore son infaillibilité quand elle nous dit que l'épître aux Hébreux est de l'apôtre Paul et que l'Apocalypse est de l'apôtre Jean.

CONFÉRENCES SUR LA MORALE DU CHRISTIANISME

PRONONCÉES A LEIPZIG, DANS L'HIVER DE 1872

PAR LE D[r] CHR.-ERNEST LUTHARDT

DEUXIÈME ET DERNIER ARTICLE (1).

—

SIXIÈME CONFÉRENCE

LA FAMILLE CHRÉTIENNE.

Mariage et famille sont une même chose, car la famille vient du mariage, et alors même que le mariage serait sans enfants, il constitue une société.

L'Etat est un résultat de l'histoire, mais la famille est un produit de la nature. Ce n'est ni la loi ni l'usage, ni la communauté d'intérêts qui lie ceux qui vivent de cette vie commune, mais une sorte d'attraction naturelle. On peut dire que c'est Dieu lui-même, présent par son esprit dans l'ordre établi, qui produit ce sentiment d'intimité. Cette affection de famille, nous l'appelons piété, c'est un sentiment d'affection respectueuse qui sanctifie nos relations sur le fonds commun où nous vivons. Ce sentiment de piété est la moralité naturelle qui préside aux relations de famille. Nous savons tous combien il importe de conserver et d'entretenir ce sentiment.

Là où se trouve la piété, là se trouve aussi le sens de la tradition. Nous reposons sur le passé, il appartient à la piété de l'honorer. L'impiété ne peut comprendre l'histoire : elle connaît aujourd'hui et non pas hier. C'est la piété, lorsqu'elle est

(1) Voir la *Revue théologique* de janvier 1873. — Nous prenons la liberté de rappeler ici que, d'après nos règlements, « chacun des collaborateurs de la *Revue théologique* reste seul responsable des articles signés par lui. » (*Réd.*)

pénétrée par le souffle de l'histoire, qui donne l'âme à la vie, la complète et la réchauffe.

Le culte du passé trouve une forme et une patrie dans la coutume. La coutume ou l'usage est le transvasement du passé dans le présent. Les mœurs changent, nous corrigeons le passé, et nous devons le faire, mais la coutume leur survit comme le lien qui unit et rattache les époques diverses.

Le sentiment de la famille est le lien intérieur, les usages de la famille sont le lien extérieur qui unissent les membres dont elle se compose et en forment l'unité sous le nom de maison. De cette souche du mariage procèdent divers rameaux. C'est alors qu'apparaissent les rapports entre les parents et les enfants, les frères et les sœurs.

Les enfants sont un don du Seigneur, dit le psalmiste ; dans notre langage, nous disons qu'ils sont une bénédiction, et le proverbe dit : Beaucoup d'enfants, beaucoup de *Notre Père*, c'est-à-dire de prières.

Le premier devoir des parents est de veiller sur leurs enfants. L'antiquité païenne ne voyait chez l'enfant qu'une chose dont l'Etat avait le droit de disposer ; nous avons appris du christianisme à voir dans l'enfant une personne qui n'appartient pas seulement à l'homme, mais aussi à Dieu et sur laquelle Dieu a le premier droit.

Le baptême des enfants est plus qu'une fête par laquelle nous saluons la venue d'un nouveau-né dans l'humanité. Par le baptême, nous consacrons l'enfant au Maître et au Sauveur à qui il appartient. Nous lui reconnaissons les mêmes droits que nous au royaume des cieux.

Le baptême des enfants donne de la confiance aux parents, mais il oblige. La conservation des enfants est le premier devoir. leur éducation est le second.

Le mari est le chef de la maison, la femme en est la gardienne. Ils doivent travailler ensemble à l'éducation des enfants. Ils peuvent se décharger de l'instruction, mais non de l'éducation : ils ont le droit de se faire suppléer, mais non remplacer, Il faut qu'ils s'en occupent de concert. L'amour conjugal des parents est le foyer commun d'où part cette douce chaleur qui remplit la maison et lie par des liens de tendresse et d'affection les enfants et les parents.

L'amour des parents pour leurs enfants est le nerf de l'édu-

cation. Cet amour ne doit être ni charnel ni égoïste, il faut qu'il soit saint. Il ne faut pas se borner à voir dans nos enfants notre propre chair et notre sang, ils sont un don de Dieu.

Il faut habituer les enfants à l'obéissance. Qu'ils sachent pourquoi ils obéissent ou qu'ils ne le sachent pas, cela importe peu; il suffit que les parents aient commandé. Ils doivent obéir à cette parole et ne point suivre leur propre volonté. Leur confiance doit être absolue. Tous les devoirs de l'enfant se résument dans celui de l'obéissance.

Pour que l'éducation soit efficace, il faut que l'affection et la sévérité se combinent dans une juste mesure; mais quelle est la tâche de l'éducation? Nous ne devons pas avoir des vues particulières au sujet de nos enfants, il faut les prendre comme Dieu nous les donne et nous en montrer reconnaissants. Qu'ils répondent à nos désirs ou non, ils ne nous sont pas donnés pour être un jouet de notre vanité ou un sujet d'orgueil : c'est un dépôt dont nous aurons à rendre compte. Toute éducation est une affaire de vérification et de développement. Dieu veut que nous constations tout d'abord les aptitudes qu'il donne à nos enfants et que nous les développions ensuite. Les dons et les naturels sont divers; il est plus donné à l'un, moins à l'autre. Ce serait folie que de vouloir procurer à tous les enfants la même éducation et de les diriger vers le même but. Nous ne devons pas vouloir être plus sages que Dieu et chercher l'uniformité là où il a mis la diversité.

Au point de vue de l'éducation chrétienne, nous savons, en notre qualité de disciples du Sauveur, qu'il en est des dons spirituels comme de ceux de la nature, et si nos enfants sont reçus par le baptême dans l'alliance de grâce, c'est afin que l'esprit de Dieu se développe en eux : c'est là le premier côté de l'éducation chrétienne; le second est de combattre le péché chez l'enfant, car si nous disons, en nous conformant à une sorte d'habitude, que les enfants sont innocents, nous savons bien que cela n'est pas. L'éducation doit se proposer de combattre le développement des passions qui seraient la perte de toute leur vie.

Comment l'enfant doit-il être conduit à la religion? La religion est une vie avant d'être une doctrine. La religion doit donc tout d'abord être présentée à l'enfant sous forme de vie et non comme enseignement. La religion, c'est l'air qui entoure l'enfant et qu'il respire. L'esprit de la famille, l'ordre établi, tout le

monde dans lequel l'enfant se trouve, lui présente la religion comme quelque chose de naturel.

On ne commence jamais assez tôt de prier. Si l'enfant lui-même ne peut pas prier, la mère priera pour lui. Dès que l'enfant saura parler, dès qu'il bégayera, qu'on l'habitue à dire quelques mots de prière. Qu'on ne se laisse pas arrêter par la pensée que peut-être il ne comprend pas. En éducation, on va par l'exercice à l'intelligence, et non par l'intelligence à l'éducation. Ce que l'enfant ne comprend pas, il le sent et le devine. Le monde des choses célestes n'est pas étranger à l'enfant; son intelligence ne s'en rend pas compte, mais c'est comme la patrie de son esprit. Il parle à son Père céleste sans que nous ayons à l'instruire de ce qu'il est. C'est tout comme si Dieu était pour lui un ami secret de son âme. Quand l'enfant a pris cette habitude, il y persévère, et si la mère oubliait de prier, l'enfant le lui rappellerait.

La première nourriture que réclame l'esprit de l'enfant n'est pas la doctrine mais la poésie et l'histoire. Il y a, dans son esprit, quelque chose de poétique et de romanesque. Nous avons tous remarqué bien souvent le jeu de son imagination. Avec ces goûts, la religion doit lui convenir. La poésie et l'histoire lui assimilent insensiblement la doctrine. L'enfant apprend volontiers quelques petits versets et trouve toujours un secret plaisir à écouter des histoires. Quel enthousiasme n'ont pas réveillé chez chacun de nous les récits de l'Ancien Testament! Qui ne se souvient des émotions que lui causaient l'histoire de David et de Goliath, celle de Joseph et de ses frères, celle du sacrifice d'Abraham? Et ne nous sommes-nous pas édifiés des divers traits de la vie du Sauveur? Les images de la Bible qui reproduisent ces récits sont, chacun le sait, fort du goût des enfants. Ils méconnaissent bien la nature des enfants ceux qui veulent lui ôter la Bible et les histoires bibliques. Ils appauvrissent l'enfance : et pourquoi? Parce que cette Bible renferme des miracles. Mais l'enfant est chez lui dans le monde des miracles. La critique et le doute viendront toujours assez tôt. On ne doit pas avant le temps rendre l'esprit raisonneur. On fait deux choses fâcheuses, la première, si l'on initie l'enfant à un piétisme qui est encore pour lui sans vérité; et la seconde, si, faisant abstraction de l'histoire biblique, on le conduit dans les plaines sablonneuses des généralités morales.

Que l'enfant reste enfant. Conservons-lui son monde poétique et ses personnages historiques et conduisons-le ainsi à l'étude du catéchisme.

Le catéchisme de Luther est son livre le plus important après sa traduction de la Bible.

On nous demande si nous ne craignons pas d'asservir le jeune homme par le caractère religieux de l'éducation ? Au contraire, celui qui s'incline devant Dieu se redresse devant les hommes. Tocqueville dit : « Un peuple qui ne croit pas doit servir. » Un peuple religieux peut seul supporter la liberté. Le fond de l'éducation consiste à développer l'idéal chez le jeune homme. Tout vrai idéal a pour fondement la religiosité. C'est sur ce fondement que l'esprit s'élève vers les biens éternels, tandis que sans religiosité, l'idéal se dissipe comme la rosée du matin. Si nous voulons que notre jeunesse ait de la fraîcheur, qu'elle soit joyeuse et libre, conservons-lui la piété.

L'éducation commence par l'habitude, l'indépendance en est le couronnement. L'éducation se propose un double but, elle doit former l'enfant pour la terre et pour le ciel. Afin de l'habituer à se conduire par lui-même, il faut le séparer de nous pendant quelque temps. C'est là une période critique de l'éducation. Le danger est réel, tant au point de vue de la vie religieuse que de la vocation terrestre. Les jeunes gens ont un amour passionné pour la liberté et une répulsion marquée pour la servitude. La jeunesse est bien plus portée à rompre avec la tradition qu'à la maintenir, elle ne veut pas être commandée mais persuadée. L'école de la vie nous rend indépendants.

Il y a aussi, dans l'éducation, un côté ecclésiastique et un côté politique. Il importe à l'Eglise que les enfants soient élevés dans son sein, comme ils y ont été baptisés, et il importe à l'Etat qu'ils deviennent citoyens de la société politique à laquelle ils appartiennent. L'Etat et l'Eglise ont donc à donner des soins à la jeunesse et ils doivent s'entendre à ce sujet. En Allemagne, nous avons l'enseignement obligatoire, et les autres Etats paraissent disposés à l'adopter. Partout on sent le besoin d'une institution qui engage les parents à ne pas négliger leurs enfants, alors même qu'ils ne seraient pas obligés de remplir leurs devoirs. Mais les écoles doivent être organisées de telle sorte que les parents puissent leur confier leurs enfants en toute sécurité de conscience. Il faut que les intérêts de la famille, de l'Eglise et

de l'Etat soient sauvegardés. La fréquentation obligée d'une école anti-chrétienne et anti-ecclésiastique serait pour les chrétiens et les membres de l'Eglise une tyrannie, et, dans un Etat qui a pris à sa charge de faire instruire les enfants, la nécessité de les envoyer aux frais de leurs parents dans une école privée serait un larcin. Il n'est pas douteux que les enfants appartiennent non aux instituteurs mais aux parents. C'est une belle vocation que celle de l'instituteur; néanmoins, sa plus noble tâche est de seconder les parents, et de les aider à former des chrétiens pieux et des membres éclairés de la société. Ils servent ainsi l'Eglise et l'Etat.

Les parents et les maîtres ne sont pas les seuls qui aient des devoirs à remplir envers les enfants. Tous les hommes en ont. Rien n'échappe à l'œil des jeunes gens, et toutes les fautes commises sont une accusation contre la vertu, une excitation au mal. On connaît la parole du Seigneur contre ceux qui scandalisent les enfants. Les parents sont pour leurs enfants la tradition du passé et les témoins de l'avenir. Ces deux choses donnent aux parents un attrait mystérieux et les font aimer et respecter par les enfants.

L'obéissance et la reconnaissance sont les vertus des enfants, et l'obéissance se conserve dans l'âge de l'indépendance.

Il y a encore les devoirs des frères et des sœurs, des maîtres et des domestiques.

Les serviteurs ne sont pas de simples ouvriers, ils sont des membres de la famille, ils doivent en partager les peines et les joies. L'Ecriture règle les devoirs des maîtres et des domestiques et les place tous sous le regard d'un Maître commun qui est Dieu.

Le cercle le plus rapproché de la famille est la parenté. Nous devons être unis entre parents, c'est le droit de la nature, mais cette union ne doit pas exiger le sacrifice de l'individualité, et chaque maison doit avoir son caractère particulier.

Nous nous devons à notre famille, mais la vie de la maison exige que nous en ouvrions les portes et les fenêtres pour y laisser pénétrer l'air frais et pur. La vie intérieure de la famille n'exclut pas mais réclame le commerce de la société.

Aucune famille n'est absolument dépourvue de propriété, car si pauvre fût-elle, elle aurait encore les dons naturels et les facultés de l'esprit que Dieu a départis à chacun de ses membres.

La communauté des biens est une folie, mais c'est un devoir d'affaiblir par la bienfaisance les différences qui existent. Le christianisme est la religion de la réconciliation, non-seulement avec Dieu, mais entre les hommes, et l'une de ses plus belles gloires est l'histoire de la miséricorde qu'il a inspirée. Chaque famille chrétienne doit se distinguer de cette façon. Si elle est pauvre en biens, qu'elle soit riche dans la charité.

SEPTIÈME CONFÉRENCE

L'ÉTAT ET LE CHRISTIANISME.

Aristote donnait de l'homme une définition puisée dans ses rapports avec l'Etat. Il l'appelait un *être politique.* Cette manière de voir était fondée sur l'opinion antique, d'après laquelle l'homme ne remonterait pas plus haut que l'Etat. Il est vrai que nous ne connaissons pas de but plus élevé à la vie humaine que l'Etat, et que la société la plus étendue que nous puissions concevoir est la nationale. Néanmoins, plus haut et au delà, si nous voulons désigner la dernière fin de l'humanité, il faut nommer le royaume de Dieu. Mais ce but si élevé, nous le désignons d'après une analogie prise de l'idée d'Etat et nous l'appelons un royaume. Nous disons donc qu'au-dessus du développement de la vie naturelle de l'homme, l'Etat, se trouve un autre degré qui en est le complément.

L'Etat est un moyen non un but, mais il est un ordre voulu de Dieu. Comment s'est formée l'idée d'Etat, et en quoi consiste son essence?

Nous savons tous que la formation de l'Etat n'a pas été la suite d'une combinaison fortuite, mais une conséquence nécessaire. Il n'est pas possible de supposer que cette forme d'association pourrait aussi bien ne pas exister ; et cependant elle n'est pas originelle et ne doit pas toujours durer. Nous trouvons en nous l'espérance d'un meilleur avenir. La révélation lui donne le nom de royaume de Dieu. C'est la glorification la plus élevée de l'Etat, mais ce n'est point l'Etat. Cette période future de la vie du monde que nous espérons n'est point un Etat, car l'Etat n'est pas plus éternel qu'il n'a été primitif. Il appartient à cette

situation intermédiaire du monde dans lequel nous vivons ; il a eu un commencement et il aura une fin. L'Etat est un produit de l'histoire ; comment s'est opérée cette forme d'association humaine?

Les opinions sont diverses à cet égard : les unes font dériver l'Etat de la famille, les autres le font reposer sur une convention ; pour les troisièmes, il est un produit de la force.

La famille est antérieure à l'Etat, et l'Etat n'aurait été d'abord que l'extension de la famille dont le père serait devenu le chef de l'Etat, le prince n'est-il pas appelé le père de son peuple? La famille et l'Etat sont pourtant deux mondes bien distincts. La famille est le théâtre de la piété et de la morale ; l'Etat est celui du droit. Là règne la confiance volontaire, la soumission affectueuse, l'obéissance libre ; ici, l'esprit rigoureux du droit, la soumission par la contrainte. Chacune de ces deux formes d'association a sa place sur la terre. Il doit y avoir un droit, un ordre, une loi ; mais aucun de nous ne voudrait qu'ils existassent seuls. Sans eux le monde serait une grande confusion. Mais il faut aussi au monde une âme, un chaud et libre amour, la piété. La famille et l'Etat sont choses très-différentes. La famille est un produit naturel, l'Etat est un enfant de l'histoire.

D'après la deuxième opinion, l'Etat est le résultat d'une convention. Au commencement les hommes ne connaissaient point de lois ; ils s'en donnèrent par un consentement réciproque, et quand ils eurent ces lois, ils fondèrent sur elles ce qu'on appelle l'autorité légale. C'est de cette convention que sont sortis les Etats. C'est le système de J.-J. Rousseau. La majorité fait le droit et le droit est variable comme elle.

Dans le troisième système, l'Etat reposerait sur la force. Depuis Nemrod, les forts font la loi aux faibles, leur imposent leurs volontés et fondent les Etats. Le despotisme fait ensuite la part de liberté qu'il juge convenable. Cette opinion est celle des écrivains de la papauté. Que le despotisme ait eu sa large part dans le gouvernement des peuples, cela n'est pas douteux. Mais il est certain aussi que les petits Etats ont eu leurs droits contre les grands. L'Etat repose sur la justice.

En effet, le droit existait avant l'Etat. L'Ecriture fait reposer le droit sur un commandement de Dieu : « Celui qui versera le sang de l'homme, son sang sera répandu par les hommes, car Dieu a fait l'homme à son image. » (Genèse IX, 6.) L'ordre de

choses établi de Dieu est donc fondé sur le droit, et le droit s'appuie sur la force ou sur le châtiment. L'homme a le droit de vivre; celui qui attente à la vie de ses semblables se rend coupable envers la société humaine. Aussi longtemps que l'homme sera pécheur et qu'il ne fera pas le bien, nécessairement le droit et le châtiment auront leur place sur la terre; c'est là ce que nous appelons la base divine de l'organisation du droit ou de l'Etat.

Le droit, c'est la vie des peuples, et les Etats ne sont autre chose que l'organisation et la forme judiciaire donnée à cette vie.

Mais comment s'est réalisé l'Etat?

L'organisation de l'Etat embrasse plusieurs choses qu'il n'a pas créées, mais qui existaient avant lui et qu'il n'a fait qu'utiliser et qu'englober dans son sein. Ces choses sont la personnalité humaine, la famille et la société religieuse : elles ont leur droit propre et leur direction particulière que l'Etat ne crée pas, mais qu'il rencontre, qu'il reconnaît et qu'il doit garantir.

Il y a un droit humain imprescriptible qui repose sur la personnalité même. C'est un sanctuaire dans lequel aucun pouvoir de la terre n'est autorisé à intervenir.

La même chose existe à l'égard de la famille, le pouvoir de l'Etat doit s'arrêter à sa porte et respecter son intérieur. Il n'a aucun droit d'enlever à son gré la femme au mari, le mari à la femme, les parents aux enfants ou les enfants aux parents, ni de se les assujettir à lui-même. L'Etat n'est pas une grande famille, et il n'est pas non plus la négation de la famille. L'ordre établi dans l'Etat est autre chose que l'extension de celui qui règne dans la famille, et le droit de l'Etat ne doit pas être confondu avec ce qu'on appellerait un droit particulier de la souveraineté et du prince. Nous n'appartenons pas au prince comme les enfants à leurs parents, et les peuples n'appartiennent pas à ceux qui les gouvernent, comme une maison ou un champ à leur propriétaire. L'Etat n'est pas la négation de la famille, et l'ordre de choses rêvé par les socialistes ne serait pas un Etat, mais une ruine dans laquelle disparaîtrait la famille, en même temps que toute vie particulière et personnelle.

Enfin, la société religieuse se place sous l'autorité du gouvernement, mais non pas à l'état de fief. Sa sphère particulière se distingue de celle de l'Etat; elle a en elle-même les racines de son existence et ne les tient pas de l'autorité. Avant la venue du

christianisme, la religion, dans le vieux monde, était une affaire de l'Etat. Les choses sont changées depuis cette époque. L'Eglise et l'Etat sont considérés comme deux puissances d'essence différente, mais de droits égaux. C'est là le point de vue chrétien et le fondement de son ordre social. Aucune de ces deux puissances n'est maîtresse ni servante de l'autre. Elles ont des sphères distinctes. L'Eglise n'est pas redevable à l'Etat de la place qu'elle occupe, ni l'Etat à l'Eglise. Ils sont indépendants l'un de l'autre, mais ils doivent rester unis. L'absolue séparation de ces deux domaines est une abstraction et non un fait, une théorie qui n'a jamais été et ne sera jamais une réalité. Cette séparation est impossible : l'Eglise et l'Etat sont tissus ensemble. On peut les assujettir l'un à l'autre, mais non les séparer sans les déchirer. Un essai de cette nature conduirait à des conflits plus graves que ceux dont on veut s'affranchir. La nature des choses y répugne. Cette séparation est facile sur le papier. Une journée de méditation d'un juriste nous fournira sans peine un projet complet de séparation absolue de l'Eglise et de l'Etat, mais une telle constitution est plus facile à faire qu'à réaliser.

Deux pensées habitent facilement ensemble.

Mais les choses qu'elles expriment se heurtent dans l'espace. Ce que l'on appelle séparation serait simplement l'empiétement de l'un dans le domaine de l'autre. Il est vrai qu'on nous cite des pays où cette séparation existerait déjà ; mais qu'on y prenne garde, il s'agit là tout simplement d'autres rapports, bien que réciproques aussi, entre l'Eglise et l'Etat. Ils ne restent pas étrangers l'un à l'autre, leurs rapports sont simplement réglés d'une manière plus libérale et ils conservent, chacun dans sa sphère, plus de liberté et plus d'indépendance. Aucun des deux ne doit s'occuper de ce qui se passe chez l'autre. L'Etat n'a rien à prescrire à l'Eglise sur la manière dont elle doit faire prêcher l'Evangile et conduire les âmes ; et l'Eglise n'a rien à prescrire à l'Etat sur la façon dont il doit régler les affaires de la vie civile. Mais l'Eglise et l'Etat doivent concourir ensemble au bien et au bonheur du peuple. L'Etat sert l'Eglise en tant qu'il garantit l'ordre et lui permet ainsi d'accomplir sa tâche dans la paix et la sécurité. L'Eglise sert l'Etat en développant la vie intérieure de ses membres, en leur donnant cette droiture, cette force morale, cette élévation de sentiments dont l'Etat a besoin pour ac-

complir comme il faut les devoirs civils dont il est chargé. Aussi l'Eglise et l'Etat doivent-ils vivre en bonne intelligence. Ce n'est pas assez que de parler comme on le fait d'Eglise libre et d'Etat libre. L'Eglise et l'Etat doivent toujours entretenir des rapports variés, et il faut que ces rapports soient intimes et respectueux.

On a quelquefois parlé de l'Etat chrétien, et ce mot a suffi pour provoquer des discussions qui n'étaient pas toutes sans fondement. Mais quand il est bien compris, ce mot ne doit rencontrer aucune répugnance. Ce qu'on entend par là, c'est que l'Etat approprie son organisation du droit au caractère chrétien du peuple qu'il administre et qu'il cherche à mettre ses institutions en harmonie avec les bases fondamentales du christianisme. Tout ce que nous demandons à la polémique, c'est qu'elle prenne pour point de départ, non des fictions, mais des réalités, et il n'y a pas de plus grosse réalité que l'état religieux d'un peuple. C'est donc une exigence légitime que celle qui réclame que, dans l'organisation politique d'un Etat, on tienne compte de la croyance religieuse du peuple. Si nous partons du fait que le peuple allemand est chrétien, ne s'ensuit-il pas que l'Etat doit prendre quelque chose au christianisme? Sans doute, l'Etat ne doit pas s'occuper de théologie, et il y a une différence essentielle entre l'Evangile du royaume de Jésus-Christ et la loi de l'Etat, mais ce que nous désignons par ce mot d'Etat chrétien, c'est que, dans son organisation judiciaire, le gouvernement se mette en rapport avec la conception chrétienne du peuple, afin que chacun puisse remplir ses devoirs civils avec une conscience tranquille. Si de nos jours le christianisme est fort méconnu et combattu, il n'en est pas moins vrai qu'il exerce encore une influence d'autant plus grande qu'on croit plus à sa vérité et qu'on s'oppose davantage à ce qu'il soit dépossédé de la place qu'il occupe. Si l'on diffère sur les questions de dogme, il est pourtant reconnu que le christianisme fournit à l'Etat une base riche et solide pour son organisation.

Mais, se demandera-t-on peut-être, comment le christianisme s'arrangera-t-il avec l'Etat et l'Evangile avec le droit? D'après le christianisme, nous devons pardonner l'injure; d'après l'Etat, il faut la punir. L'Evangile supporte l'injustice sans se plaindre, le droit la poursuit et inflige des châtiments. L'esprit de Jésus interdit le serment et la peine de mort, l'Etat exige de nous le

serment et le service militaire qui nous amène à verser du sang. Ce sont là des contradictions irréductibles. Est-ce que le chrétien peut vivre dans un Etat ainsi organisé? L'Eglise primitive n'avait pas à s'occuper de ces questions. C'était toujours des Etats païens que l'Eglise avait à souffrir. Mais nous ne pouvons pas nous en tenir là, il faut aller plus loin et examiner des institutions sans lesquelles il est clair que tout gouvernement serait impossible. Jusqu'à maintenant, quelques sectes particulières ont pu, tout en se tenant en dehors de la juridiction de l'Etat, jouir de sa protection et refuser, par exemple, le serment et le service militaire. Et cependant il est impossible de faire subsister sur la terre une organisation extérieure fondée sur l'Evangile, et dans laquelle il ne serait jamais permis de punir et où il faudrait toujours pardonner. Ce serait la proclamation absolue du désordre. En effet, aussi longtemps que le péché sera un élément de la vie sociale, le droit et la loi, la contrainte et le châtiment subsisteront et la guerre sera un mal nécessaire. Jésus n'a donné aucune loi pour régler cette situation; il s'est même abstenu d'intervenir dans la réglementation de la vie sociale. Un jour, nous le savons, il refusa de s'occuper d'un partage entre deux frères. C'était là le rôle des juges de la terre et non pas le sien. Il a publié l'Evangile du royaume de Dieu et il a exigé le sentiment de l'amour et la pureté du cœur. Mais ce sentiment, qui est exigé de tous ceux qui veulent être membres de son royaume spirituel, nous devons l'éprouver intérieurement, alors même que, comme membres de l'Etat, nous avons été reçus d'après les institutions de la vie civile. Eclaircissons cette idée par un exemple. C'est un sentiment très-différent que celui que j'éprouve si, avec une joie malicieuse, je me réjouis du châtiment d'un malfaiteur, ou si, avec une douleur intérieure, je considère ce châtiment comme le seul moyen de maintenir l'ordre sur la terre. Le même fait existe donc deux fois et produit deux impressions différentes, l'une extérieure et l'autre intérieure. Il en est de même de tous les autres faits. L'action extérieure en elle-même n'est ni chrétienne ni anti-chrétienne, elle est simplement légale, mais c'est un fait qui porte en lui la condition de l'existence de l'Etat. La parole du Christ, au contraire, le regret ou la sympathie qu'elle inspire, a trait à la situation intérieure et personnelle et non à la situation extérieure de la vie et de la conservation de l'Etat. Je puis vouloir l'ordre

sans haine pour l'individu qui l'a troublé, et je puis sympathiser au malheur de l'individu sans avoir l'intention de sacrifier l'ordre. Le chrétien et le citoyen agissent chacun à sa façon.

Si le christianisme était une somme de préceptes extérieurs, il pourrait facilement en résulter un conflit avec l'Etat. Mais ce serait là une manière fort erronée de comprendre le christianisme. Il faudrait pour cela transformer en œuvre extérieure et légale ce qui est un sentiment intérieur. L'Evangile n'est pas une organisation judiciaire extérieure. Jésus-Christ a laissé les Etats comme il les a trouvés; il ne s'est pas donné comme apportant au monde une organisation sociale nouvelle, mais comme un réformateur de l'esprit, comme venant inoculer dans le monde le principe d'une vie nouvelle. Toutefois, Jésus n'est pas indifférent à la marche de la société civile et à la manière dont le droit est organisé. La loi et le droit maintiennent l'ordre, mais n'ont rien à faire pour le salut des âmes qui s'opère par d'autres moyens. Le juge peut être convaincu intérieurement que la peine qu'il prononce produira un effet fâcheux sur l'âme du jeune transgresseur, son devoir n'en est pas moins de condamner : le droit reste le droit, il faut que l'ordre de la société civile soit maintenu. La loi poursuit son chemin strictement, rigoureusement, sans se mettre en peine si le cœur est brisé et si l'âme du condamné ne passe pas à la haine. Quant à l'Evangile, son rôle est tout autre, il agit avec miséricorde, et si la loi fait des blessures, son rôle, à lui, est de verser du baume sur ces plaies et de les adoucir. La loi condamne, l'Evangile cherche à sauver. Mais il n'est pas indifférent de savoir si, au sein de l'humanité, règne le droit seulement, ou si, à son côté, se trouve aussi la puissance régénératrice de la grâce. On a dit : l'Etat a besoin de la religion, mais non de l'Eglise. Dans l'Etat, le code pénal prendra la place de la religion. Nous ne voudrions pas vivre dans un avenir où la loi et le châtiment seraient les seuls maîtres. Qu'il serait triste l'état du monde si cela pouvait se réaliser! C'est sur l'alliance du droit et de l'amour que repose l'avenir de l'humanité. L'amour ne peut régner seul, puisque nous sommes pécheurs et que l'injustice exige le châtiment. Le droit ne peut pas régner sans l'amour, puisque nous sommes des âmes immortelles qui ont besoin d'être sauvées.

L'amour chrétien ne s'est pas borné à marcher à côté du droit, il a trouvé le moyen de pénétrer dans le monde du droit

lui-même, et l'a rendu plus doux en lui communiquant son esprit de douceur.

Il existe deux mondes différents : le monde de l'Evangile et le monde du droit. Traités séparément, ils paraissent contradictoires ; mais ils travaillent et agissent de concert, et lorsqu'ils s'unissent, ils fondent l'unité de la vie morale dans le monde du péché.

HUITIÈME CONFÉRENCE.

LA VIE DU CHRÉTIEN DANS L'ÉTAT.

Comme l'Eglise est le sanctuaire de la grâce, la famille celui de la piété, nous voyons aussi que l'Etat est le sanctuaire national du droit. Avec l'Etat le droit apparaît comme un nouveau facteur dans la vie de l'humanité. C'est en cela que consiste sa vocation.

L'Etat repose sur le droit et son premier devoir est de le maintenir. Il a pour temple le tribunal et pour prêtre le juge.

La peine n'est pas un moyen de correction : l'amélioration doit bien se lier avec le châtiment, mais ce n'est pas le droit qui change le cœur, c'est la grâce. La peine est la réparation du droit contre la désobéissance.

Le châtiment est un devoir. Si Dieu a voulu le droit, il n'a pas voulu simplement la puissance mais aussi la punition. Si le châtiment avait son origine dans la volonté de l'homme, on pourrait se demander d'où l'homme tient-il le droit de priver les autres hommes de leur liberté, de leurs possessions et même de leur vie. Mais la justice vient de Dieu et voilà pourquoi nous pouvons punir en toute bonne conscience.

La peine de mort est la conséquence du droit de punir.

Pour soutenir le droit ou pour affermir son autorité, il faut la puissance. Quand nous parlons de l'Etat, nous parlons aussi des supérieurs et des inférieurs, car il n'y a pas d'Etat sans magistrats. Dieu veut que l'humanité vive dans une société politiquement organisée, et que dans cette organisation du droit, il y ait un organe reconnu, c'est-à-dire un pouvoir. Aussi l'apôtre saint Paul dit-il que tout pouvoir vient de Dieu. Ce qui veut dire que c'est la volonté de Dieu qui a institué ce pouvoir et que les

charges que ce pouvoir confère doivent être considérées comme des émanations de Dieu même. Quelle que soit la forme du gouvernement, qu'il s'agisse d'un pouvoir héréditaire ou élu, il vient de Dieu et il agit au nom de Dieu. Nos princes ont soin de joindre ces mots à leur nom : par la grâce de Dieu. Cette parole est une expression d'humilité et non d'orgueil. Elle veut dire que ce n'est pas le droit personnel, mais un don de Dieu qui confère cette grande puissance. Dans ce sens, c'est une bonne parole et un souvenir salutaire pour celui qui est revêtu du pouvoir souverain comme pour les sujets.

L'Etat ne subsisterait pas sans cette différence entre le souverain et les sujets : cette différence constitue son essence. D'où il suit que ce n'est ni le prince ni le peuple qui fait l'Etat. Le premier n'a pas le droit de dire : « L'Etat, c'est moi, » ni le second de s'ériger en souverain, car il est soumis à l'ordre et à l'autorité établis par Dieu. Les deux constituent l'Etat ; ils sont donc unis ensemble. Ce que l'on appelle bureaucratie consiste en ce que celui qui est revêtu de l'autorité s'isole du peuple, comme si ce peuple n'était pas un facteur essentiel et légitime de l'Etat, tandis qu'il est, lui, l'expression de la souveraineté pour rendre l'idée d'Etat vivante dans le peuple et montrer au dehors la manifestation de cette double activité.

Vous vous rappelez tous le célèbre passage de l'épître aux Romains, chap. XIII : « Que chacun soit soumis aux puissances supérieures, car il n'y a point de puissance qui n'ait été établie par Dieu ; où est donc la puissance, là est l'ordre établi de Dieu. Celui qui s'oppose à la puissance s'oppose à l'ordre de Dieu, et ceux qui s'y opposent attireront sur eux la condamnation. » Lorsque, dans ces paroles, l'Apôtre exhorte si fortement les chrétiens à l'obéissance, il a devant les yeux le penchant révolutionnaire des Juifs de cette époque, exemple qui aurait pu devenir une tentation pour les chrétiens. Ce passage, qui s'adressait aux Juifs, montrait aussi aux chrétiens que, bien qu'ils eussent Jésus-Christ pour roi spirituel, ils n'étaient pas moins tenus à l'obéissance envers leurs maîtres de la terre, et qu'ils devaient rendre à César ce qui appartient à César, comme à Dieu ce qui est à Dieu. Dieu a fait triompher les chrétiens par cette manière d'agir, tandis que les Juifs ont péri au milieu de leurs révoltes continuelles. Le christianisme enseigne la soumission à l'égard des puissances, même envers celles qui sont tyranniques.

Pour le chrétien, le pouvoir établi est le pouvoir légitime.

En quoi consiste l'amour de la patrie? Il est une vertu politique essentielle, et toute l'activité du citoyen et du chrétien doit être mise au service de l'Etat.

Le patriotisme est d'abord l'amour du pays. Des liens naturels nous attachent au sol que nous avons foulé et qui nous a nourris; nous le portons dans notre cœur, et beaucoup d'hommes désirent avant de mourir revoir le pays de leur jeunesse.

Mais ce n'est pas encore là le patriotisme proprement dit, ce n'est que son fondement naturel. L'amour de la patrie est un lien moral et par conséquent libre qui peut se séparer de sa base naturelle. Un citoyen peut quitter son pays et aller dans un autre, mais les membres du peuple portent l'amour de la patrie dans leur nouveau séjour : c'est l'amour pour le peuple auquel nous appartenons, pour ses arts, pour ses mœurs que nous portons dans notre propre esprit et que nous aimons malgré ses défauts et ses faiblesses, comme nous aimons un ami, même avec ses défauts.

Mais le patriotisme, dans sa plus haute acception, est l'amour que nous avons pour la société politique du peuple auquel nous appartenons. L'amour de la patrie ne doit pas être confondu avec l'amour de la famille royale. Il n'en est pourtant pas séparé. Plus cette famille est célèbre, plus le prince est moral et dévoué, plus aussi le peuple doit être glorieux d'être ainsi gouverné. Mais le patriotisme est encore autre chose; il subsiste là même où la famille régnante serait peu digne d'être aimée ou viendrait à changer. Mais le patriotisme doit être profondément distingué de la flatterie du peuple, sentiment encore plus immoral et plus bas que la flatterie du souverain. Le patriotisme est l'amour de la société politique du peuple proprement dit. Il a ses racines dans notre nature même; il ne naît pas en nous par suite d'une délibération de notre volonté; il est ce je ne sais quoi de nécessaire qui nous lie à la manière d'être de notre peuple, à sa situation et à sa gloire. Le patriotisme ne vient pas de nous, il vient de Dieu, qui dirige et conduit tout dans l'arrangement des choses de ce monde. Ce n'est ni la force ni la crainte, ni la réflexion qui maintient les peuples et les Etats, mais ce sentiment naturel que Dieu produit en nous. Des liens puissants unissent entre eux les membres du même peuple. Ce que Dieu produit en nous, nous devons nous l'approprier, nous

en servir pour élever notre société politique, en faire le principe de tous les rapports que nous entretenons dans l'Etat.

Le sentiment distinctif du peuple allemand est la religiosité. Luther ne pouvait naître et réussir que là. Ce caractère se fait remarquer même dans sa littérature nationale.

La religion chrétienne est devenue le fondement du droit des gens. Ce que les peuples antérieurs au christianisme possédaient à cet égard ne dépassait pas quelques règles générales sur le droit de la guerre. On faisait peu d'attention à ce que la justice pouvait réclamer pour les autres. Le christianisme, qui enseigne l'amour du prochain et même l'amour des ennemis, s'est aussi occupé d'unir les peuples. On sait combien sont tenaces les haines nationales. Si le travail commun de l'humanité doit être l'union des peuples, les relations pacifiques en sont le moyen. De là l'importance du commerce et sa haute signification au point de vue moral. Il est bien plus qu'un moyen d'échange et d'accroissement de ressources matérielles. Il renoue le lien de l'association entre les peuples et ouvre des voies à leur développement spirituel et moral.

Mais les choses ne se passent pas toujours comme il le faudrait, et l'histoire des peuples est le plus souvent l'histoire de leurs luttes. La guerre est le grand fléau de l'humanité : elle cause la mort d'un nombre considérable de personnes et ruine le travail de la paix. Elle peut rendre aussi quelques services, car comme les orages purifient l'air, l'histoire nous montre que les guerres ont quelques bons effets. Dieu utilise les passions des hommes, mais le péché n'en est pas moins un péché. La guerre est une souffrance pour le vainqueur lui-même, elle n'est morale qu'à la condition d'être un devoir. Il n'y a de légitimes que les guerres défensives ou celles qui sont faites pour le maintien d'un principe. Le peuple qui combat ainsi est le serviteur de l'Eternel, et il doit combattre selon ses lois.

Le christianisme est venu dans le monde avec cette parole : Paix sur la terre ; et Jésus a pris congé de ses disciples en leur disant : Je vous laisse la paix. C'est là un témoignage contre les peuples, car ces paroles signifient que si l'esprit de l'Evangile régnait parmi les chrétiens, la paix y régnerait aussi. On a souvent parlé de paix universelle : c'est un beau rêve, mais ce n'est qu'un rêve. Les sentiments d'humanité sont bien un résultat du christianisme, mais ils n'ont pas la force de produire la

paix puisqu'ils ne donnent pas la victoire sur les passions ; et aussi longtemps que les passions resteront sur la terre une force dans la poitrine des individus et dans la vie des peuples, les guerres se joueront du christianisme. Mais le christianisme triomphe dans la guerre même, par les trésors de secours charitables et de consolations qu'il déploie pour réparer le mal qu'elle fait.

La diplomatie se propose de régler les différends que peut faire naître entre les peuples la diversité de leurs intérêts. La vertu des diplomates est la patience, et leur tâche consiste à maintenir la paix et à exciter l'émulation dans les travaux de la paix. Par suite de nos habitudes, nous avons quelque peine à penser qu'un diplomate puisse être un chrétien. Diplomatie et christianisme paraissent deux mots inconciliables, et cependant ils doivent pouvoir se concilier. Nous n'admettons pas de fictions nécessaires dans le royaume de Dieu. Si mensonge et tromperie étaient synonymes de diplomatie, nous dirions : Agissez honorablement et avec patience, appliquez-vous à consoler les malheurs du peuple. C'est la meilleure sagesse, et un grand nombre d'hommes d'Etat réellement chrétiens nous comprendraient.

La plus noble tâche de l'homme d'Etat est de chercher le bien du peuple. Le vrai bien du peuple n'est pas simplement la satisfaction des besoins de la vie naturelle, mais le développement des facultés morales de l'homme. Et le dernier but du peuple et de l'humanité est le règne de Dieu. C'est là que doit conduire le véritable art de gouverner. Le christianisme doit aussi être le salut des peuples. La politique des anciens était la rivalité et l'état de guerre. Le christianisme a semé dans les masses la grande idée du royaume de Dieu, d'où découlerait la paix des peuples. Depuis lors, cette idée n'est pas perdue ; elle fait tranquillement quoique lentement son chemin ; elle répand ses bénédictions sur ceux qui la reçoivent et fait même du bien à ceux qui repoussent l'Evangile. Dans le sens terrestre du mot, Jésus-Christ n'est pas le gouverneur des peuples et son règne n'est pas de ce monde, mais de lui rayonnent des bénédictions qui se répandent sur les royaumes et les peuples de la terre. Le christianisme rend des services même à ceux qui ne poursuivent qu'un but terrestre. Voici quel serait l'idéal de nos vœux et de nos espérances : un peuple qui s'inclinerait librement et pieusement devant son Dieu et devant son Sauveur, et

qui poursuivrait l'œuvre de sa vocation dans la fraîcheur de la foi chrétienne; un Etat qui réglerait les événements de la terre, de manière à donner cours au christianisme pour lui faire répandre ses bénédictions sur tous les détails de la vie nationale et civile.

NEUVIÈME CONFÉRENCE.

LA CULTURE ET LE CHRISTIANISME.

Par le mot de culture, l'auteur entend le développement de toutes les aptitudes de l'homme, de celles de l'esprit comme de celles du corps, et il passe, dans cette conférence, de la sphère de la nation et de l'Etat dans celle plus étendue de la société humaine. Nous appartenons à la famille, à l'Eglise, à notre peuple et à son organisation sociale; mais nous sommes aussi membres de l'humanité et nous avons une vocation humaine générale. Cette vocation, nous l'appelons culture. Aujourd'hui nous devons nous occuper d'elle et du christianisme.

L'antiquité connaissait des peuples placés à côté les uns des autres, mais elle n'avait aucune notion de l'humanité et ne croyait avoir à remplir aucun devoir envers elle. C'est le christianisme qui a répandu dans le monde cette grande pensée: une seule famille humaine. Dieu a fait naître d'un seul sang tout le genre humain.

Quelle est la vocation générale de l'humanité? L'Ecriture a dit (Genèse I, 28) : « Remplissez la terre et vous l'assujettissez. » Cette vocation consiste donc dans l'assujettissement et dans l'appropriation du monde. Dieu a donné le monde entier à l'homme: nous n'avons pas le droit de mettre des bornes à ce don. C'est par la connaissance que nous dominons la création : savoir est notre force.

De tout temps on a distingué trois professions : l'agriculture, la science et la guerre. Nous avons parlé de la guerre, l'agriculture et la science vont nous occuper.

L'agriculture est le fondement de toute culture. Schiller l'a célébrée avec un grand éclat dans *les fêtes d'Eleusis*.

Ce que le poëte nous montre dans ses brillantes images, les

recherches de l'histoire nous l'enseignent également. La science des langues, cette nouvelle venue dans la société des connaissances humaines, nous permet de nous faire une idée de l'état primitif de la vie aryenne dans l'Asie centrale, contrée d'où sont sortis les peuples qui ont été les propagateurs de cette culture. Le portrait que la science des langues nous retrace, nous montre les tribus se livrant à l'élève du bétail et à l'agriculture.

Si les anciens peuples, et particulièrement les Romains, faisaient un très-grand cas de cette profession, et si Rome tirait quelquefois ses dictateurs de la charrue, en Grèce et à Rome le *métier* était considéré comme l'affaire des affranchis et des esclaves. C'était surtout à ces derniers que le travail manuel était dévolu. Le bourgeois d'Athènes se tenait oisif sur les marchés et la bourgeoisie de Rome se faisait nourrir par l'Etat. C'est ainsi que ces Etats se sont ruinés. Les Israélites voyaient les choses sous un autre point de vue. Chez eux les métiers étaient en honneur, et les hommes instruits en avaient un. Saint Paul était faiseur de tentes et, avant son entrée dans son ministère, Jésus avait travaillé dans l'atelier d'un charpentier. Le christianisme a ennobli la profession de l'ouvrier. Tout le monde sait comment autrefois les anciens corps de métiers entretenaient dans leur sein l'esprit de sagesse, l'honorabilité et les habitudes religieuses. Les formes changent et, lorsqu'elles ont fait leur temps, on aurait tort de vouloir les maintenir par la force, ce qui d'ailleurs ne serait pas possible ; mais l'honorabilité reste, car on la trouve sous toutes les formes. Le nom de maître est le plus beau que l'on puisse donner. Dans les domaines les plus relevés, la plus haute dignité à laquelle on aspire est celle de la maîtrise.

Sur le commerce, l'opinion de l'ancien monde varie. Cicéron honore le commerce en gros et le regarde comme de mise chez les bourgeois, mais il frappe d'indignité le commerce de détail. L'un n'est pourtant pas possible sans l'autre. Les chrétiens des premiers temps paraissent avoir eu des doutes sur cette question, car ils craignaient par l'amour du gain et par la concurrence de pousser à la tromperie et au mensonge. Il faut observer que cet inconvénient n'est pas particulier au commerce, dont la société humaine ne saurait du reste se passer. Les hommes ne sont pas tous appelés à vivre ensemble, mais ils doivent entretenir des rapports. Il faut qu'ils échangent leurs produits matériels et spirituels. Le commerce facilite cet échange.

Il resserre ou renoue les liens qui existaient entre les hommes et les divers pays. Il s'oppose aussi à la guerre et en répare les malheurs. Le commerce en gros, qui vit de confiance, favorise la moralité. On peut en dire autant du commerce de détail. Quand la crainte de Dieu manque dans le commerce, la justice disparaît, et, si ce sentiment fait défaut, on ne trouve plus qu'orgueil au sein de la prospérité et que découragement anxieux dans l'adversité, malaise dans un état comme dans l'autre. Si bien que soient calculées les combinaisons du grand négociant, dans tous les calculs, il y a toujours un imprévu qui nous ramène à Celui qui tient dans ses mains la destinée des maisons de commerce comme celle des peuples.

Aucune branche de l'activité humaine n'a, pour notre temps, une importance égale à celle de l'industrie. La fabrique est le symbole de notre siècle et la vapeur en est la puissance. Notre époque diffère profondément de celle qui l'a précédée. Le siècle de la Réformation et le temps qui l'a suivi ont commencé de reconnaître la vie de la nature, notre temps a pris ses forces à son service. Nous pouvons dire qu'il a fait un grand pas en avant vers le but assigné par Dieu à l'humanité : Tu t'assujettiras la terre. La machine est un triomphe de l'esprit sur les forces aveugles de la nature. A la vérité, l'homme ne remporte pas sa victoire sans sacrifices. Les esprits conjurés de la nature disputent leur obéissance, et lorsqu'ils se révoltent, ils causent de grands désastres. Mais néanmoins ils doivent servir. L'homme les a liés à son char de victoire sur lequel il est monté pour conquérir la terre. Cette domination de l'esprit de l'homme a ses dangers, d'abord la tentation d'oublier Dieu et d'attribuer tout ce progrès à l'esprit de l'homme. Si nous ne convenions pas que ces progrès de l'industrie renferment un danger, nous pourrions le voir et le comprendre en regardant autour de nous. Mais ce n'est pas dans l'industrie que se trouve la tentation, elle est en nous-mêmes. Les grands esprits de l'époque qui nous a précédés, ceux qui ont découvert les lois de la nature, Copernic, Keppler, Newton, ont rendu gloire à Dieu et l'ont honoré dans ses ouvrages. Pourquoi ceux qui ont appris à se servir des forces de la nature remonteraient-ils moins, par leurs pensées et par leurs sentiments, à l'origine de toute force et de toute connaissance? Et nous savons bien que les fabricants pieux et chrétiens, parce qu'ils sont pieux et chrétiens, ne sont pas

moins habiles et ne réussissent pas moins dans leurs entreprises.

Les rapports avec les travailleurs présentent aussi de grandes difficultés.

De nouvelles nécessités sont survenues à cet égard. Il s'agit là d'un ordre de choses particulier pour lequel on n'a pas encore trouvé de solution satisfaisante. Les anciennes institutions sont tombées, et il ne faut pas songer à les rétablir. A un nouvel état de choses une organisation nouvelle est nécessaire. L'avenir nous est caché, mais nous avons le pressentiment que ce qu'on appelle la question sociale doit décider de notre sort futur.

Représentons-nous la situation telle qu'elle est. Un maître de fabrique occupe cent et quelquefois deux cents ouvriers qui, plus ou moins, dépendent de sa maison. Nous comprenons tous que cette dépendance et cette incertitude ne peuvent manquer d'agir sur l'état moral et sur la manière de vivre des ouvriers. A côté de cette fabrique, il y en a d'autres dont le personnel n'est pas moins considérable. Il existe donc ainsi une portion notable du peuple dont la position, contrairement à celle des agriculteurs, est toujours incertaine et n'a aucun fondement solide sous ses pieds. Les relations du maître et de l'ouvrier n'ont rien de personnel. Les travailleurs ne sont pas comme des domestiques qui vivent dans l'atmosphère de la famille et, dans une certaine mesure, en font partie. Ils ont aliéné leur capacité de travail, mais pour tout le reste ils sont libres. Rien en eux ne ressemble à l'esclavage et pourtant les extrêmes se touchent. Aristote appelle l'esclave une machine vivante. Que sont les ouvriers sinon des machines vivantes avec lesquelles on travaille? Ils paraissent libres, mais qui dépend comme eux de la volonté ou du sort des autres? Si aujourd'hui un fabricant veut ou doit fermer sa fabrique, demain les ouvriers seront sur le pavé. Ils peuvent chercher du travail ailleurs, je le sais, mais s'ils n'en trouvent pas ou si celui qu'ils trouvent n'est pas équivalent?

La garantie morale que donnent les agriculteurs à la société, provient de ce qu'ils travaillent pour l'avenir. En automne ils travaillent pour l'été et l'été pour l'automne. Il y a là quelque chose qui les lie. Le danger de la profession de l'ouvrier provient de ce que cet appui protecteur lui manque. Personne ne pourrait se trouver impunément dans une pareille situation. Il faut à tout prix trouver un remède à ce mal.

Il en a été proposé plusieurs. Le meilleur est à coup sûr la famille et la vie de famille. Il est à craindre qu'elle soit détruite ou rendue impossible par le travail des femmes et des enfants et que le temps de liberté nécessaire pour cela ne soit absorbé par le travail du dimanche. Cette vie de famille est le fondement, s'il manque, tout le reste est perdu. Ce serait une bonne chose si au sentiment de la famille pouvait se joindre une propriété personnelle, si petite qu'elle fût. Les chefs de fabrique généreux et prudents doivent diriger toute leur attention de ce côté. Il faut aussi pourvoir aux temps de chômage et de maladie. Ce sont là plus que des questions d'avenir, le présent y est fortement intéressé. L'initiative d'une organisation à cet égard revient aux chefs de fabrique, mais on se demande si la caisse de secours doit rester entre leurs mains ou passer dans celles des ouvriers. Ici comme nulle autre part, il y a des situations pour lesquelles la prévoyance et les secours humains sont impuissants. Il faut autre chose que des secours qui ne relèvent pas du désespoir et n'ont aucune valeur morale pour la résignation. Nous savons que la source des secours ne se trouve pas seulement dans les rapports et dans les combinaisons de la vie extérieure, mais qu'elle jaillit des profondeurs des entrailles humaines et des rapports avec le monde supérieur qui fait sentir son action sur celui-ci. C'est la religion qui nous ouvre ces sources. Plus qu'aucune autre profession celle de l'ouvrier a besoin de moralité et de religion. C'est ce que disait Franklin et ce que répètent les meilleurs amis du peuple.

Il y a des époques où des pensées vagues et des espérances nébuleuses exercent sur certaines classes et certaines professions des influences fâcheuses. Ces choses sont difficiles à expliquer psychologiquement. Nous pensons à un état connu d'agitation intestine dont l'histoire de la révolution française nous fournit plusieurs exemples. Cela nous apparaît comme un état d'ivresse que suit un état de profond obscurcissement. Elles sont tristes, ces espérances générales conçues par l'esprit de l'homme, puisqu'elles promettent un état de bonheur, tandis qu'elles prennent le chemin de la ruine. Nous pouvons remarquer aujourd'hui une direction du même genre qui domine dans le cercle étendu de la population ouvrière. On cherche la félicité sur un chemin qui conduit à la ruine de toutes les bases morales et religieuses de la vie des sociétés et des individus. Les propaga-

teurs de ces idées indéterminées et de ces espérances trompeuses ont obtenu une telle influence sur cette classe de la société, qu'elle menace d'un grand danger l'avenir de notre peuple. Et la chose est d'autant plus dangereuse que les prophètes de cette nouvelle doctrine, au moins quelques-uns, ne manquent ni de ce souffle inspirateur, ni de l'esprit de sacrifice qui préside à la fondation des religions nouvelles. Et dans le fait, leur doctrine a pour eux l'importance d'une religion, d'une religion de la terre qu'ils veulent mettre à la place de la religion du ciel. En général ils ont rompu avec le christianisme et l'Eglise qu'ils considèrent comme la cause de tous les maux. Et pourtant, cette vie terrestre peut-elle se passer de religion ? Comme le champ a besoin de la pluie et du soleil pour féconder la semence mise en terre et lui faire porter du fruit, le cœur de l'homme a besoin de la lumière vivifiante du soleil de justice qui est Jésus-Christ pour féconder et développer la semence qui est en lui. Et toute la vie terrestre n'est-elle pas un temps de semailles avant la moisson que Dieu s'est réservée ? Il s'agit de vaincre la défiance qui s'est répandue dans la classe ouvrière contre le christianisme, contre sa doctrine et surtout contre ses ministres, comme contre les possesseurs du capital qu'on tient pour des ennemis. Si mon appréciation est exacte, c'est là que se trouve la solution du problème de l'avenir. Les secours extérieurs ne remédieront pas à ce mal. On a beaucoup écrit sur cette question, elle a été traitée par les libéraux et par les conservateurs. Mais si nécessaires que soient les considérations extérieures, la solution finale n'est ni dans des réglementations ni dans la force, il faut la chercher dans la morale.

Le rapport entre le travailleur et le chef de fabrique repose d'abord sur l'appréciation de la capacité physique de l'homme pour le travail. Mais ce traité qui achète l'homme comme une machine vivante, doit être fait à un point de vue moral et reposer sur l'intérêt personnel des deux contractants. Si le chef de fabrique ne connaît d'autre but de la vie que le bénéfice, la jouissance et le profit ; s'il dissipe dans un luxe indécent ce qui a été produit par la sueur du travailleur et ne lui manifeste aucun intérêt, faut-il s'étonner que l'envie et l'aigreur se manifestent chez l'ouvrier et provoquent en lui de la haine et de la colère ? Les dangers qui nous menacent proviennent en grande partie de la sensualité et de l'égoïsme de ceux qui possèdent, et si nous condamnons les exigences et l'irréligion qui se mani-

festent d'un côté, nous devons encore moins nous taire sur les fautes qui viennent de l'autre. Ce que nous devons désirer, c'est que des rapports fondés sur la justice et sur la morale s'établissent entre le maître et l'ouvrier. Que faut-il pour régler ces intérêts? Deux choses : la première, c'est l'intérêt personnel lui-même ; la seconde, l'union des cœurs. Si l'on est uni par le cœur, on trouvera le chemin sur lequel les intérêts matériels s'accorderont.

Le monde dans lequel nous vivons est un monde de contrastes, vouloir établir l'égalité des positions est une chose impossible. Si nous nous appliquions seulement à pousser la classe des travailleurs vers le même développement intellectuel, ce qui serait louable, nous ne pourrions méconnaître la différence qui les sépare les uns des autres. La nature des rapports fait de cette différence une nécessité. Mais si le plus petit veut être comme le plus grand, si celui dont l'emploi est subalterne veut prendre la place de celui qui est chargé de diriger, et cela sous prétexte qu'il a aussi une âme immortelle et qu'il est appelé par l'Evangile à la même destinée, sa prétention ne pourra pas être admise, car les différences sociales subsisteront toujours. Nous ne sommes égaux qu'au point de vue moral et devant Dieu. C'est précisément cette égalité qui doit produire la conciliation et servir de fondement à la vraie liberté. Le christianisme seul peut régler les intérêts opposés qui s'agitent et dissiper les dangers dont la société est menacée.

L'activité de l'esprit humain appliquée aux choses de la terre produit la science et l'art. La science embrasse tout ce qui existe, dans sa manière d'être et dans ses lois ; l'art nous le représente sous des images sensibles et tangibles. La science a pour but de connaître et l'art de représenter. La Grèce était un peuple de science et d'art, mais qui pourrait nier que la science et l'art sont redevables au christianisme d'un degré de développement que le monde ancien n'avait pas connu ?

La science est antérieure au christianisme, car elle a ses racines dans l'esprit humain. Mais comme notre esprit trouve dans l'Evangile la vérité qu'il cherchait, l'Evangile élève la science à la plus haute vérité. L'Evangile nous a ouvert un monde nouveau. Par lui nous apprenons à nous rendre compte de notre vie, de la destinée de l'humanité et des voies de Dieu dans l'histoire. Saint Augustin compare les élèves de Platon à des hommes éga-

rés dans une vallée obscure qui cherchent une issue pour les conduire dans un pays éclairé et ne la trouvent pas. Les anciens docteurs de l'Eglise étaient passés par l'école de la sagesse grecque, ils ne s'y étaient pas arrêtés. Ils avaient reconnu des vérités, mais ces vérités étaient comme des étoiles dans un ciel obscur. Le soleil qui donne le jour n'a brillé qu'en Jésus-Christ. Il est la vérité et sa doctrine est la vraie philosophie.

Les rapports entre la science et le christianisme ne sont pas purement extérieurs, ils sont aussi intérieurs. Le savoir enfle, le christianisme fait aimer. Le christianisme vaut mieux que la science. Mais cela n'empêche pas que la science ait son prix. Il est plus nécessaire d'être bon chrétien que d'être bon ouvrier, mais l'habileté a son utilité pour l'ouvrier et son christianisme ne fait pas obstacle à ce qu'il réussisse dans sa vocation terrestre. Plus nous apprenons et plus nous remarquons que nous sommes redevable aux autres, et plus aussi nous apercevons que nous ignorons. Chercher est un travail moral et non un simple jeu de l'esprit. Quand nous cherchons, nous rendons grâce à Dieu du mieux que nous trouvons et ce mieux qui s'ajoute à ce que nous avions est un don de Dieu. Pythagore offrit une hécatombe après qu'il eut trouvé sa célèbre démonstration géométrique, et Keppler termina son grand ouvrage sur la révolution des planètes par des actions de grâce. Les véritables disciples de la science sont toujours des écoliers de la sagesse divine. Plus nous creusons, plus nous nous rapprochons de Dieu. Ce que Bacon disait de la philosophie, on peut le dire de la science.

La science est encore le lien qui unit le christianisme à l'art. Je parle ici de ce qu'on appelle les beaux-arts : l'architecture, la sculpture, la peinture et la poésie. La représentation artistique est une nécessité de notre esprit. Tout ce qui est spirituel revêt nécessairement un corps. Les hommes qui dans le domaine de la religion, par exemple, ne veulent admettre aucune représentation sensible, méconnaissent la nature humaine. Nous ne sommes pas de purs esprits et notre esprit lui-même cherche un corps. L'art imprime à la matière le langage de la beauté. On peut bien dire que le beau n'est pas nécessaire, mais il est mieux que cela, il pare ce qui est utile. L'harmonie repose nos âmes et nourrit notre esprit. Chacun est appelé à participer à cet art, si ce n'est pour produire, au moins pour jouir.

L'origine de l'art est la nature même de l'esprit humain ;

L'ancienne patrie de l'art est la religion. D'abord il se met à son service, mais à côté de l'art religieux se développe un art mondain. La religion et l'art sont liés ensemble. La vérité se manifeste sous la forme d'un symbole où l'esprit trouve la représentation sensible que sa nature réclamait. La dignité de la religion exige que l'enveloppe sensible de la vérité ait la forme de la beauté. La religion a pris tous les arts à son service et c'est à cette réunion qu'elle doit ses plus beaux triomphes et ses plus puissants effets. L'immensité des cathédrales, ces colonnes qui nous rappellent tant de souvenirs, la lumière assombrie à travers les vitraux coloriés, tout cela arrache notre âme aux agitations de la vie terrestre et nous élève dans le repos mystérieux du ciel. Et si, dans l'immensité de l'édifice ainsi disposé, l'orgue lance les torrents de ses sons harmonieux, si les paroles de l'Ecriture et des cantiques, portées par des flots d'harmonie, se font entendre dans nos âmes, nous connaîtrons alors quels sont les effets de l'art.

Un peu de réflexion suffit pour nous convaincre des progrès que l'art doit au christianisme. Il y a quelque chose de remarquablement beau dans l'art grec : ce qu'il représente, c'est le fini dans son idéalité. Mais le christianisme embrasse le monde infini et l'art chrétien est la personnification de l'infini dans le mystère du fini qui en est la représentation. Le fini n'est que l'image transparente de l'infini. Tout ce qui est passager est une similitude.

L'art antique ne connaissait pas la grandeur dans l'humilité, la divinité n'était pour lui que la majesté de la force; il ignorait la grâce de l'abaissement dans la profondeur de la souffrance; le christianisme a donné à l'art une âme nouvelle.

Mais l'art n'a pas pour mission unique de servir la religion, il a une mission qui lui est propre. Comme Dieu pare la terre avec la fleur des champs, ainsi, dit Luther, les arts doivent servir à charmer la vie misérable.

La religion a été pour la culture le soleil céleste d'où sont descendus sur elle des rayons chauds et vivifiants. C'est dans l'alliance du développement des facultés humaines avec l'esprit religieux que doit se trouver le salut de l'avenir. C'est en élevant les âmes vers le ciel que le christianisme donne à l'homme une énergie nouvelle pour remplir ses devoirs sur la terre.

DIXIÈME CONFÉRENCE.

L'HUMANITÉ ET LE CHRISTIANISME.

Tertullien disait : Nous voulons une république composée de tous les hommes sans distinction de race. Cette parole exprime bien ce que l'on entend par le mot d'humanité. C'est le christianisme qui a prêché cette association de tous les hommes quand il a combattu l'égoïsme et recommandé l'amour du prochain. Il est bien vrai que la philosophie des stoïciens parlait d'une société de toute la race humaine, et ce mot est souvent reproduit dans les traités de Cicéron. Mais c'était là une pensée sans vie. Au christianisme appartient l'honneur d'avoir animé ce mot d'un souffle d'amour, et de lui avoir donné une force vivifiante. Chez quelques Césars romains ce mot produisit des effets ; mais l'esprit de Christ soufflait déjà à cette époque, et aussi longtemps que l'empire romain resta fermé au christianisme, il demeura sous le sceptre de l'égoïsme. L'essai de Julien l'Apostat, au quatrième siècle, de greffer l'activité de l'amour sur le fondement du paganisme, ne pouvait qu'échouer. C'était une plante étrangère transportée sur un sol qui ne lui convenait nullement.

L'histoire du christianisme est une riche histoire de miséricorde. Si les païens ne pouvaient voir sans admiration à quel point les chrétiens s'aimaient entre eux, ils devaient bien s'étonner davantage du spectacle nouveau qui se déroulait devant eux lorsque, au milieu du monde froid et glacé de l'égoïsme, les chrétiens se dévouaient pour soigner des malheureux qui ne partageaient pas leur foi. Pendant les cruelles maladies contagieuses qui visitèrent Carthage et Alexandrie dans le cours des troisième et quatrième siècles, bien souvent de pauvres malheureux, abandonnés par leurs parents, furent soignés par les chrétiens. L'histoire de l'Eglise est une histoire de fondations charitables. Sans doute, la bienfaisance a pu s'égarer quelquefois, mais dans ces erreurs on reconnaît encore l'esprit nouveau qui est venu dans le monde avec le christianisme. C'est le christianisme qui pare l'humanité de sa plus belle couronne par l'exercice de la charité universelle.

L'amitié jouait un grand rôle dans l'antiquité. L'ami cherchait son ami dans les combats. On a même prétendu qu'à cet

égard le christianisme ne s'était pas élevé à la hauteur du paganisme. Ce reproche a été plusieurs fois reproduit, même dans notre siècle. Qu'est devenu, s'est-on écrié, en poussant un soupir, qu'est devenu le culte de l'amitié? Nous avouons que l'amitié dans le monde chrétien n'occupe plus la place exclusive qu'elle occupait dans le monde antique; elle n'est plus, comme autrefois, un et tout, elle est simplement un membre dans l'organisme complet de la vie morale, un rayon de soleil. La grande affaire, c'est l'amour fraternel. A cette grande charité se subordonne l'amour des amis ou l'amitié. Mais ce que l'amitié paraît perdre en signification, elle le gagne par la consécration que l'esprit du christianisme lui donne.

Au reste, l'amitié est indépendante du christianisme, car elle est une affection naturelle. C'est la communauté de goûts et de vues qui unit. Les gens de mauvaise vie aiment aussi ceux qui les aiment. La jeunesse est le temps des joyeuses liaisons. Pour s'aimer il faut se ressembler. Je ne puis être ami de ceux qui outragent mon Sauveur. Ce n'est pas le christianisme qui fait les amis, mais il est la force qui rend les amitiés durables.

Dans la sociabilité nous ne cherchons ni le compagnon ni l'ami, nous cherchons l'homme. Elle n'est pas seulement travail, mais aussi délassement et jouissance.

Chaque plaisir nous prend par un côté sensible et présente un danger. La sensualité en a beaucoup. Il existe une sensualité grossière et une sensualité délicate qui n'est pas la moins dangereuse.

Dans la vie sociale, chacun doit donner aux autres ce qu'il a de meilleur.

Le progrès pousse la vie, par tous les chemins, vers un état plus digne de l'homme. Qui pourrait nier les progrès accomplis? Ce que nous appelons l'histoire du monde est au fond l'histoire de l'homme. C'est l'idée de l'humanité qui se poursuit jusque dans les formes extérieures de la vie humaine. Toute la vie tend à la production d'une belle et noble humanité. L'idée pure d'humanité est le dernier but de la civilisation moderne. Il n'y a certainement pas de plus bel idéal que celui-là. Le développement de cet idéal serait la paix sur la terre.

Le mot d'humanité désigne deux choses très-différentes, il y a deux humanités. Ce n'est pas embrasser l'homme tout entier que de ne le voir que dans ses rapports avec le monde. N'a-t-il

aucune relation avec l'infini? Aucunes notes d'un autre monde ne se font-elles entendre dans son âme et n'en est-il pas profondément ému? N'avons-nous des pensées que pour ce qui passe, n'en avons-nous pas pour ce qui ne passe pas et ne portons-nous pas au dedans de nous la notion d'une destinée éternelle? Appartenons-nous seulement au monde et point à Dieu? Ne sommes-nous que des hommes de culture, ne sommes-nous pas aussi des hommes de religion? Il faut bien comprendre l'idéal de l'humanité. Elle est la noblesse de notre sang. Mais on ne doit pas mutiler la nature de l'homme, il faut la prendre dans sa noblesse et dans sa vérité. Soit que nous interrogions l'histoire, soit que nous écoutions les voix qui sont au dedans de nous, nous recevons également le témoignage que la fibre religieuse, le besoin religieux appartient à l'essence de l'homme. Jamais ni un peuple ni une époque n'ont atteint leur but lorsqu'ils ont banni la religion des rapports de la vie publique. Les temps ont été grands et les peuples florissants et heureux lorsqu'ils ont fait de la religion le fondement de leur vie. Mais quand nous parlons de religion, nous parlons nécessairement de christianisme. Chacun doit reconnaître que toute autre religion pâlit à côté de celle-là, et toute histoire véridique nous apprend que la religion a été la bénédiction des peuples et la source féconde de leur culture.

Culture, éducation, humanité : nous voulons tous cela, mais la question est de savoir si c'est sans Dieu ou avec Dieu.

On pense au monde, on l'aime exclusivement et l'on veut s'y renfermer. Rien d'étranger ne doit s'y mêler. Le monde est une harmonie. Tout vient de lui. C'est la pensée du panthéisme. Et la préoccupation dominante du temps présent est de traduire cette pensée en acte. On travaille, on cherche, on est actif en toutes choses, c'est vrai. Et la vie est d'autant plus appauvrie religieusement qu'on veut plus jouir du monde, être heureux. Mais cette pensée produit ses conséquences inévitables : on ne rattache pas la vie au ciel, on ne monte pas, on prend le chemin de l'abîme. De l'abîme montent les esprits qui asservissent; et les plus nobles propagateurs de cette culture purement mondaine, poussés par d'autres, en viennent bientôt à chercher sur la terre un ciel, c'est-à-dire un bonheur après lequel tous soupirent, mais qu'ils comprennent matériellement. C'est la conséquence forcée d'une logique inexorable : On veut un royaume qui ne soit que

de ce monde, en suivant ce chemin on ne peut aller qu'à l'abîme.

L'autre chemin est ascendant. Le but vers lequel il tend s'appelle le royaume de Dieu. C'est là la grande pensée de l'homme, c'est le but le plus élevé qu'on puisse poursuivre sur la terre. Je dis le but de nos efforts, car il ne doit pas être simplement une œuvre et un don de Dieu, mais une œuvre de notre volonté et de notre travail. Dieu nous appelle à être ses collaborateurs. Dans l'œuvre divine de l'histoire, l'homme est assis à côté de Dieu avec sa navette de tisserand et travaille au vêtement de l'avenir, à ce nouvel état de choses que nous portons dans nos espérances. Notre tâche ne se limite pas exclusivement à la religion et le royaume des cieux n'est pas simplement l'Eglise. Nous sommes placés dans ce monde et nous y avons une mission, mais la religion est l'âme de la vie et l'Eglise est le soutien du travail de la terre. Dieu nous a départi avec largesse des lois de la création dans la nature et dans notre propre esprit. Ce monde si riche nous est donné pour en jouir et nous l'approprier. Nous l'assujettir et en jouir, c'est là notre vocation, mais il faut le faire avec une bonne conscience et c'est la religion qui nous enseigne comment nous devons poursuivre le but qui nous est proposé.

Connaître le monde et le dominer, savoir ce qu'il doit être et le pousser vers ce qu'il peut devenir, en être ainsi le prophète et le roi!... peut-on concevoir une plus belle mission? C'est celle de l'homme sur la terre. Mais pour accomplir cette tâche, il faut tous ensemble nous consacrer à Dieu. C'est la plus haute dignité de l'homme. Servir Dieu, c'est être maître ici-bas. Commander au monde et servir Dieu : c'est accomplir notre mission morale. Cette harmonie entre la vocation céleste et la vocation terrestre est la pensée fondamentale de la morale chrétienne et la vérité de toute autre morale.

Le chrétien doit travailler dans le monde et porter le royaume de Dieu dans la vie terrestre.

L'auteur termine cette dernière méditation par un vœu que nous consignons ici et qui explique la force qui l'a soutenu pendant son travail et la source de l'onction dont ses discours sont pour ainsi dire trempés : Puisse ma parole, dit-il, vous avoir fait connaître avec clarté quelle est la tâche du chrétien et vous inspirer la ferme volonté de travailler à la remplir.

Ph. Corbière,
Pasteur à Montpellier.

LES DISCOURS DU QUATRIÈME ÉVANGILE

SONT-ILS DES DISCOURS HISTORIQUES DE JÉSUS?

PAR H. MEYER (1)

I.

Nous ne sommes plus à l'époque où l'école de Tubingue régnait en souveraine, et où quiconque ne plaçait pas la date de la composition du quatrième évangile, au moins en 150, était un arriéré et un homme de parti pris. Il serait bien temps qu'on s'en aperçût en France et qu'on ne continuât pas à méconnaître les conquêtes faites en Allemagne depuis une quinzaine d'années par la science affirmative. Les lecteurs de la *Revue* connaissent l'histoire de la critique du quatrième évangile. La négation, timide d'abord avec Bretschneider dans les *Probabilia* et Strauss dans la première *Vie de Jésus*, avait été poussée jusqu'à ses dernières limites par Baur et ses successeurs immédiats. On en était arrivé à soutenir que le quatrième évangile n'était qu'un roman. Rien, absolument rien n'y était historique (sauf, bien entendu, la crucifixion et quelques autres détails). Les personnages, Nicodème, la Samaritaine, etc..., n'étaient que des emblèmes du Pharisien, du Samaritain, etc... M. Scholten, professeur à Leyde, nous expliquait avec beaucoup de sérieux, dans des articles traduits par M. Réville pour la *Revue de Strasbourg* (2), que les cinq maris de la Samaritaine étaient le type de cinq fausses divinités. Ces fantaisies n'ont plus qu'un intérêt de curiosité, et la réaction qui s'est opérée contre de pareils excès a produit en faveur du quatrième évangile le plus remarquable mouvement. D'une manière générale, c'est à une véritable reconstruction du système chrétien tout entier sur des bases scientifiques du meilleur aloi, qu'assistent déjà depuis plusieurs années ceux qui s'intéressent aux productions de la science allemande. Dans cette reconstruction, les travaux sur le qua-

(1) Paris, chez Sandoz et Fischbacher. 1 vol. in-8 de 168 p. Prix : 2 fr. 50.
(2) Années 1865, 1866.

trième évangile occupent naturellement une des places les plus importantes. Les partisans de l'historicité et de l'apostolicité pleine et entière de cet écrit, sont aussi nombreux que distingués. Et à supposer que ces critiques éminents poussent trop loin leurs conclusions, il est, en tout cas, certain que le point de vue extrême de Baur est définitivement dépassé. Keim, de Zurich, est un des rares théologiens qui persistent à se placer au point de vue absolu de l'inauthenticité complète (1), et la science critique négative reconnaît, par l'organe de ses représentants les plus distingués, au moins un fonds historique dans le quatrième évangile. Les deux théologiens qui aujourd'hui défendent cette hypothèse sont MM. Weizsæcker, professeur à Tubingue, et Holtzmann, professeur à Heidelberg (2). Lorsque Holtzmann commença son cours sur l'évangile de Jean, il en nia l'authenticité dans sa première leçon. Dans sa dernière leçon il fit à ses auditeurs un aveu remarquable, dont voici l'esprit sinon la lettre : « Je suis arrivé, par les travaux auxquels j'ai dû me livrer dans le cours de ce semestre, à la conviction bien arrêtée que nous avons dans le quatrième évangile un « noyau johannique, » c'est-à-dire un fonds historique et venant directement de l'apôtre bien-aimé. » Il n'y a rien là de bien étonnant. De récents travaux sur les sectes gnostiques du commencement du second siècle ont donné aux preuves externes de l'authenticité une force considérable. Il est reconnu aujourd'hui que les Ophites et les Pérates se sont servis de l'évangile de Jean ; ce qui fait placer l'époque de sa composition au moins vers l'an 100. On voit à quelle impossibilité viendra aboutir la critique négative. Elle sera bientôt obligée de faire du prétendu faussaire un contemporain de saint Jean. Aussi M. Weizsæcker soutient-il la même idée qu'Holtzmann. Il parle (3) d'un « sublime mystique » qui aurait remanié un récit authentique de la vie de Jésus composé par saint Jean. En vérité, il en sera bientôt du quatrième évangile comme de la résurrection de Jésus. L'hypothèse de la vision, la seule qui reste à la critique négative, est, on le sait, battue en brèche de tous côtés (4). Les quelques théologiens qui essayent encore de la défendre le font sans grande confiance, et il ne reste plus que l'*a priori* : « Jésus n'est pas ressuscité parce que le miracle est impossible; et le problème de la foi des disciples en cette résurrection n'est pas encore résolu. » D'ici à peu de temps, on ne pourra plus nier non plus l'authenticité du quatrième évangile sans recourir à cet *a priori* : « Un témoin oculaire ne peut pas raconter de miracles; Jean

(1) Il y a bien encore Hilgenfeld, d'Iéna; mais Hilgenfeld, tout en étant moins négatif que son maître Baur, est toujours resté engagé dans les théories *aprioristiques* de l'école de Tubingue.

(2) M. Reuss, sans expliquer de cette manière la formation du quatrième évangile, semble bien se rattacher au fond à cette théorie.

(3) *Untersuchungen über die evangelische Geschichte.*

(4) Voir Godet : *Conférences apologétiques*, seconde conférence : *l'Hypothèse de la Vision*. Neuchâtel, 1869.

l'apôtre ne peut donc pas avoir écrit le livre qui porte son nom. » Quiconque sait se tenir en dehors de ces idées préconçues, ne peut plus guère résoudre la question d'authenticité que par l'affirmative. Ce que nous venons de dire des hypothèses d'Holtzmann et de Weizsæcker montre bien, d'ailleurs, que cette question *d'authenticité* a fait place peu à peu à la question *d'historicité*. Que l'évangile ait été rédigé par Jean ou sous sa direction, un Ewald lui-même le reconnaît. Mais alors il nous explique à mots couverts que saint Jean, étant très-avancé en âge, dictait son histoire de Jésus à des amis peu scrupuleux. Ces amis ajoutaient çà et là des miracles en écrivant les récits du vieillard. Celui-ci s'en apercevait bien et se disait tout bas, que si ces miracles étaient faux, au moins Jésus avait été assez puissant pour en faire, et que de tels détails ne pouvaient qu'ajouter à sa gloire (1). L'historicité a d'autres adversaires plus sérieux; nous en avons parlé tout à l'heure. Ils raisonnent ainsi : Le quatrième évangile rapporte certainement des faits authentiques de la vie de Jésus. On y trouve à chaque page la trace inméconnaissable du témoin oculaire. Mais en même temps, ajoutent ces critiques désintéressés, les raisons d'admettre un remaniement sont nombreuses. A côté des preuves d'historicité, nous croyons trouver des preuves de libre composition, et nous tirons ces preuves principalement de l'étude des discours que l'auteur place dans la bouche de Jésus. La forme nous en paraît essentiellement johannique, et le fond renferme un enseignement spéculatif et une notion métaphysique de la personne du Christ, à laquelle Jésus, d'après les synoptiques, n'aurait jamais songé. Le tout est de déterminer la part de chacun, celle de l'historien et celle du libre compositeur. M. Henri Meyer, pasteur à La Roche-sur-Yon, vient de présenter à la Faculté de théologie de Montauban, pour obtenir le grade de licencié en théologie, un travail sur ce grave sujet; travail, on le voit, éminemment actuel. Il y traite les données du difficile problème de l'historicité avec une sévère impartialité et une foi profonde en la possibilité, pour la critique, d'arriver à des conclusions définitives. Disons-le tout de suite : son ouvrage est une sérieuse revendication de la valeur historique des paroles du Seigneur conservées dans le quatrième évangile. Mais laissons ces préliminaires. Abordons son livre lui-même et cherchons à le faire connaître à nos lecteurs.

II.

Quelques pages d'introduction ouvrent le livre. L'auteur cherche à y

(1) Ewald ne dit-il pas aussi que le quatrième évangile offre un exemple de chaque espèce de miracle : une guérison d'aveugle, une résurrection de mort, etc. Et comme on lui faisait observer qu'il n'y est pas raconté de guérison de démoniaque, il répliqua très-sérieusement qu'il y en avait primitivement une insérée entre le chapitre VI et le chapitre VII et qu'elle a été perdue. Et ce n'est là que la moindre des fantaisies auxquelles se livre la critique du célèbre hébraïsant de Gœttingue.

prouver que le quatrième évangile peut être considéré comme un document historique. Il y résume les preuves internes les plus fortes en faveur de l'historicité. Il insiste surtout sur la netteté avec laquelle l'enchaînement historique des événements de la vie de Jésus nous y est présenté, sur l'originalité des récits, la connaissance de l'époque à laquelle vécu Jésus. « L'auteur, dit-il, est sous l'impression immédiate de ce qu'il raconte. » Il rappelle, à ce propos, que la date de la mort du Seigneur n'est pas la même dans les synoptiques et dans saint Jean, et montre que ce dernier peut seul donner la date authentique. Il est décidément impossible que Jésus ait été crucifié le jour même des pains sans levain, comme le laissent entendre les trois premiers évangiles. Bref, nous avons dans ces quelques pages une foule de remarques importantes sur l'apostolicité du quatrième évangile. Mais ce n'est pas le vrai sujet du livre : Jésus a-t-il *réellement prononcé* les discours que le quatrième évangéliste place dans sa bouche? Telle est la question que se pose M. Meyer. Parmi les adversaires de l'historicité, il en choisit deux des plus modérés et des plus sagaces, MM. Reuss et Weizsæcker. Sans suivre page après page leurs objections pour les réfuter l'une après l'autre, il ne les perd cependant pas de vue un seul instant dans son long travail. Ce travail est divisé en trois parties :

Première partie. — *Que les discours du quatrième évangile sont des discours de circonstance.*

Les discours de Jean-Baptiste. — Le ton « original et sentencieux » de ces discours en prouve l'historicité. Cependant les expressions chères à l'évangéliste y abondent. Saint Jean a fait un choix dans les discours du Baptiste et aussi les a présentés « sous un jour particulier. » Çà et là « il les a développés et commentés. »

Les paroles isolées. — Leur caractère « frappant » et l'historicité « des faits qui les accompagnent, » prouvent leur authenticité. « On ne saurait en tout cas trouver dans ces paroles isolées matière à objection. »

Les discours antérieurs à la période de la lutte. — L'entretien avec Nicodème provoqua bien un discours de « circonstance. » Nous n'avons que le résumé de ce discours (p. 27), de là l'absence de transitions. L'enchaînement des pensées existe cependant. A partir du verset 14, le ton du discours change, et « il n'y aurait rien d'étonnant » (p. 26, note 2) que l'évangéliste prît ici la parole pour « magnifier l'amour de Dieu, » mais cela ne saurait être « absolument prouvé. » L'entretien avec la Samaritaine est semé de détails portant en eux-mêmes leur cachet d'historicité. Les « impressions de la Samaritaine et son caractère ressortent nets et vrais de tout cet entretien. » (P. 30.) Et le chapitre IV en entier est « concis et pittoresque. »

Les discours polémiques. — Le discours du chapitre V venant après la

guérison d'un impotent, « s'engage d'une manière fort naturelle. » (P. 33.)

Ne poursuivons pas plus loin cette analyse détaillée. Les quelques développements dans lesquels nous venons d'entrer, peuvent donner à nos lecteurs une idée de cette première partie du travail de M. Meyer. Il nous y fait voir le ton des discours de Jésus devenant toujours plus incisif et plus direct à mesure que l'opposition contre lui grandit. La lutte ouverte avec les Pharisiens commence au chapitre X, dont le discours est essentiellement polémique. Tout cela est historique, et ne peut être le fait d'un romancier.

Les derniers entretiens de Jésus avec ses disciples ne sont peut-être pas « une reproduction absolument complète et littérale des dernières conversations du Seigneur » (p. 69), mais « une relation très-fidèle. »

Il en est de même des *paroles et des discours de la Passion et de la Résurrection.* Bref, les discours du quatrième évangile sont des discours historiques, « au sens extérieur du mot, » prononcés dans les circonstances auxquelles l'évangéliste les rapporte (p. 80).

SECONDE PARTIE. — *Dans quelle mesure la forme des discours du quatrième évangile appartient-elle en propre au rédacteur?*

C'est une étude du style des discours de Jésus que s'est proposée ici M. Meyer. Il importe de comparer le quatrième évangile tour à tour à la première épître de Jean et aux synoptiques. Le style des paroles de Jésus est, dit-on, le même dans le quatrième évangile que le style de l'auteur de la première lettre de Jean, et il diffère entièrement du style des discours que nous rapportent les trois premiers évangiles. « Les formes du style dans le quatrième évangile et dans la première épître de Jean sont, en effet, les mêmes. » (P. 89.) « Les analogies sont *très-frappantes.* » Dans les deux écrits se trouvent les mêmes « fréquentes répétitions de mots, » « la même lenteur syllogistique, » « la même pauvreté de tournures. » Mais cette ressemblance ne doit nullement empêcher de croire en la fidélité de la rédaction de saint Jean. Dans le compte rendu des débats d'une assemblée politique, les reporters « reproduisent dans leurs propres styles les discours des divers orateurs » (p. 93), et leur reproduction peut cependant être fidèle. Et puis « si les formes du style sont les mêmes, les éléments du langage ne sont pas les mêmes. » (P. 94.) Ces éléments du langage propres à l'évangile de Jean se retrouvent précisément dans les synoptiques. On sait tout le parti que les adversaires ont voulu tirer de cette comparaison absolument défavorable d'après eux à l'historicité du quatrième évangile. Or, le langage du Christ johannique est « concret, » « imagé, » « plastique, » et ces qualités sont précisément celles du langage du Christ des synoptiques. Les formes oratoires de celui-ci se rencontrent aussi

dans la bouche de celui-là : les invectives aux Pharisiens, la largeur et la majesté des paroles didactiques, l'émotion de certains passages.

On peut remarquer aussi que dans l'évangile de Jean, le langage de Jésus « se transforme dans la suite d'un seul et même discours et change de caractère » (p. 105) ; ce qui prouve le soin avec lequel le rédacteur a conservé au style de Jésus son caractère original.

Enfin, les tournures sententieuses et énigmatiques de diverses paroles des synoptiques se retrouvent aussi dans le quatrième évangile.

Nous avons donc dans les discours de cet évangile « la parole » de Jésus (p. 108), mais le rédacteur reproduit cette parole avec une certaine « liberté. » Il n'est point littéral. Il n'a aucun respect superstitieux pour la lettre. Il écrit avec une hardiesse et une liberté « toute apostolique » (p. 110), c'est-à-dire celle d'un homme qui se sent « le droit d'interpréter les paroles de son maître, » et non point « celle d'un téméraire sans respect pour la parole du Seigneur. »

Rappelons aussi que son but est tout spécial. Il veut prouver que Jésus est le Fils de Dieu, et il choisit dans ses souvenirs les paroles du Seigneur sur lui-même, renfermant le plus directement possible cette grande affirmation.

TROISIÈME PARTIE. — *Que l'enseignement des discours du quatrième évangile est un enseignement « direct et authentique de Jésus. »*

Ici encore, la comparaison avec les synoptiques doit occuper le premier rang, et les données fondamentales des deux documents sur le royaume de Dieu, sur le Messie, sur le Fils de l'homme, etc..., doivent être tour à tour comparées.

On sait quelle place importante l'enseignement sur le *royaume de Dieu* occupe dans les trois premiers évangiles. Le quatrième ne reproduit pas cet enseignement, mais « il le suppose, et sur certains points le précise et le complète. » (P. 121.) M. Weizsæcker dit que, d'après saint Jean, l'apparition de Jésus n'a fait que *manifester* des dispositions existant déjà dans les cœurs et n'a pas *changé* ces cœurs. M. Meyer réfute cette opinion et établit la possibilité et la nécessité d'un changement d'après les paroles mêmes de Jésus dans le quatrième évangile. Le caractère profondément éthique de cet écrit ressort pleinement des nombreuses citations qu'il y choisit çà et là. L'idée *messianique juive* règne d'un bout à l'autre des discours du quatrième évangile. Jésus se trouve sans cesse en face de cette question : Es-tu le Christ? et, comme le Messie des synoptiques, il évite de donner de fausses espérances aux Juifs qui n'attendent qu'un Messie terrestre. En même temps, toujours comme le Christ des synoptiques, il développe graduellement la notion d'un Messie spirituel, *Sauveur du monde*. Les deux documents présentent

donc le même Messie, et l'historicité de celui de saint Jean se trouve par là même démontrée.

L'expression *Fils de l'homme* est fréquente dans l'évangile de Jean; or, elle est de Jésus et de Jésus seul. Nouvelle preuve d'historicité d'autant meilleure que le terme de Fils de l'homme n'était pas familier à Jean l'apôtre. On ne le rencontre pas dans sa première épître. Son emploi trahit le désir de mettre plutôt en lumière l'humanité que la divinité de Jésus. Chose remarquable, ces passages si évidemment historiques où Jésus s'appelle Fils de l'homme, renferment les renseignements christologiques les plus précieux, et tous très-formels en faveur de la divinité de Jésus-Christ. Et Jésus ayant certainement prononcé ces passages à cause du nom qu'il s'y donne, a pu aussi *a fortiori* faire les autres déclarations christologiques que l'évangéliste lui attribue. « C'est là un fait facile à constater et d'une haute importance » (p. 127), car les synoptiques nous donnent la même idée du Fils de l'homme et attestent en maints passages « sa dignité absolument unique, » « sa sainteté parfaite, » « sa qualité de Sauveur et de juge du monde. » (P. 129.)

L'humanité du Christ de Jean est réelle (1) et partout supposée. Ainsi il n'a pas la toute-science puisqu'il demande à Pilate (chap. XVIII, v. 34) d'où vient un mot qui le concerne. Il connaît toutes les affections humaines, l'amour filial par exemple; il sait quels sont les besoins de l'homme, « les souffrances du cœur et celles de la chair, » il « obéit » à son Père, et cette obéissance est le principe de sa vie morale. « Sa communion avec Dieu est subordonnée à son obéissance. » (Jean VIII, 29.) « Il se sanctifie » (XVII, 19), il a une sainteté « vraiment humaine, » il est « l'idéal de la pureté morale, ce qui n'est certes pas incompatible avec une réelle humanité. » Comme tout homme il prie son Père; il ne peut rien faire de lui-même. Il reçoit la vie de son Père.

Ce Christ réellement humain est d' « *essence divine* » : « Celui qui m'a vu a vu le Père » et : « Moi et le Père nous sommes un. » Ces grandes affirmations se produisent tout naturellement sans effort, sans exaltation. « C'est la calme expression de la conscience même de Jésus-Christ. » (P. 137.) L'origine de cet être divin est céleste. Jean III, 13 renferme déjà la *préexistence*. Le Fils de l'homme est descendu du ciel. Au chapitre VI : « Je suis le pain de vie descendu du ciel. » Au chapitre VIII : « Avant qu'Abraham fût, je suis, » et enfin les deux passages bien connus de la prière sacerdotale peuvent être rapprochés de la parole citée Matthieu XXII, 41-48, qui est elle-même une allusion à la préexistence (p. 137). Or cette divinité absolue est en contradiction avec l'humanité si réelle dont nous parlions tout à l'heure, et cette contradiction crée une absurdité à quiconque ne veut faire du quatrième évangile qu'un ro-

(1) Voir Bonifas : *De l'Humanité de Jésus-Christ, d'après l'Evangile de saint Jean. Bulletin théologique* de 1864 et de 1865.

man. Les discours que le romancier auraient composés seraient « incohérents. » (P. 140.) Si au contraire ces discours reproduisent fidèlement des enseignements authentiques de Jésus, tout s'explique. Jésus a voulu par ses paroles sur son humanité amener les Juifs, « dans sa divine prudence, » à se souvenir de « l'humilité très-réelle qui a caractérisé sa vie entière, » et les forcer à reconnaître qu'il ne « cherchait pas sa gloire, » lorsque, à d'autres moments, il affirmait sa préexistence et sa divinité.

La théorie de la κένωσις est renfermée dans le quatrième évangile. Elle seule en explique d'une manière satisfaisante toutes les données. C'est en elle qu'il faut chercher *l'harmonie de l'humain et du divin dans la personne de Christ*. Le Fils s'est dépouillé de sa gloire (XVII, 5). Il est semblable à un fils de roi qui aurait consenti à vivre un certain temps comme un des sujets de son Père et à partager leurs souffrances et leur abaissement. Mais il conserve sa distinction royale. Il manifeste une pénétration divine, un jugement divin. Il a la claire conscience de sa filialité.

Il reste toutefois *subordonné au Père*. « Mon Père est plus grand que moi. » Voilà encore une de ces affirmations contradictoires qui est une preuve d'historicité. Ce qui serait « incohérent et absurde » de la part d'un libre compositeur est naturel de la part d'un historien uniquement préoccupé d'être fidèle. Il nous présente un Christ réel et non pas un Christ de fantaisie.

Le témoignage que Jésus se rend à lui-même vient fortifier à son tour toutes ces preuves. Il serait bien « impudent » celui qui aurait fait dire à Jésus : « C'est *moi* qui rends témoignage de *moi-même*. »

La mort de Jésus, sa résurrection, sa glorification fournissent encore à M. Meyer une foule de remarques intéressantes. « Il est question, dit-il par exemple, de la mort de Jésus dès le premier chapitre de l'évangile de Jean et cependant la valeur de cette mort n'est nulle part indiquée. Jésus ne la présente jamais comme une « propitiation » pour les péchés du monde, expression si fréquemment employée dans la première épître de Jean (1). »

Bref, l'enseignement du quatrième évangile n'est pas en opposition avec celui des synoptiques. Il en est le complément et le couronnement. Il n'est pas non plus un remaniement de la tradition synoptique; il a un caractère original. Il n'est ni gnostique, ni spéculatif, il est essentiellement éthique et religieux.

La conclusion générale de ce long travail est aussi nette que toutes les conclusions partielles que nous avons déjà recueillies. Les discours de Jésus dans le quatrième évangile sont de « *vrais et authentiques* »

(1) M. Meyer aurait pu aussi répéter cette observation si souvent faite que le Christ johannique ne dit nulle part : Je suis le λόγος.

discours de Jésus. Ils portent cependant « *très-visiblement* » l'empreinte de la personnalité du rédacteur. Pourquoi? Parce qu'il lui eût été impossible « de reproduire d'une manière parfaitement littérale ces longs discours qu'il s'était assimilés de la manière la plus complète. » (P. 163.) Ils sont sinon *littéralement*, du moins *fidèlement* reproduits. Quiconque les étudiera attentivement sans idées préconçues arrivera à cette conclusion et demeurera convaincu que l'ensemble de ces discours reproduit le témoignage authentique de Jésus sur lui-même.

III.

Tel est le livre de M. Meyer qui suppose, on le voit, une somme assez considérable de travaux et de recherches. Ce livre frappe tout d'abord par son originalité et sa clarté. Le plan en est aussi net que possible; il est méthodiquement et rigoureusement suivi jusqu'au bout; les chapitres s'enchaînent les uns aux autres et forment un tout complet dans lequel le lecteur s'oriente facilement. Nous ne reprocherons pas à M. Meyer d'avoir fait sa première partie trop longue; mais nous lui reprocherons, eu égard à son étendue, d'avoir fait la troisième trop courte. Il y a un manque d'équilibre entre les diverses parties de son travail, et la largeur d'exposition des premières pages autorisait à prévoir des développements plus étendus pour les graves questions soulevées dans les dernières.

La méthode suivie dans cette première partie est vraiment excellente. Si nous ne nous trompons, elle n'a été employée jusqu'ici par aucun des devanciers de M. Meyer, pas plus par les défenseurs que par les adversaires de l'authenticité. Et cependant elle seule a une valeur vraiment scientifique; avec elle seule on peut poser quelques conclusions rigoureuses. Jusqu'ici le critique faisait telle ou telle remarque sur un passage isolé du quatrième évangile et puis il généralisait. Ce qu'il avait dit de fort vrai peut-être à propos d'un discours, il l'étendait à tout l'évangile. — Ce passage-ci n'est pas de Jésus-Christ, cette phrase-là est écrite *subjectivement;* donc un esprit de *subjectivisme* a présidé à la rédaction de tout l'évangile. — Voilà certes un procédé anti-scientifique au suprême degré, et cependant MM. Reuss et Weizsæcker n'en ont pas suivi d'autre. Combien M. Meyer a eu raison de prendre chaque discours et presque chaque phrase et de les examiner à part! Cette méthode « est lente mais sûre, » comme il nous le dit lui-même (p. 84).

Mais a-t-il réussi à prouver la thèse de sa première partie? C'est une autre question. Nous lui demanderons tout d'abord pourquoi il ne nous expose pas d'une manière un peu détaillée les objections de MM. Reuss et Weizsæcker; nous pourrions mieux juger de la force de ses réfutations. Il suppose trop son lecteur au courant de toutes ces objections.

Un laïque de nos Eglises qui lirait son travail se dirait à chaque page : Il a raison, trop raison ; qu'a-t-il besoin de dire tout cela? C'est évident. — Pas si évident, répondraient sans doute les adversaires de l'historicité, et ils n'auraient peut-être pas tort. M. Meyer semble enfoncer des portes ouvertes, comme on dit familièrement ; parce que l'objection est inconnue. Si on la connaissait, on ne trouverait peut-être pas sa réponse si parfaitement irréfutable. Nous aurions donc voulu qu'à côté des preuves d'historicité si bonnes, si excellentes dont son livre est rempli, il réfutât plus directement l'opinion de ses adversaires. Ainsi il ne laisse échapper presque aucun des détails qui tendent à prouver que les discours de Jésus sont des discours de circonstance, mais un adversaire me fera l'inverse. Il négligera tous ces détails, et me signalera tout ce que M. Meyer passe sous silence : les passages nombreux qui lui semblent trahir une composition libre.

Et puis, admettons que les remarques faites par M. Meyer dans sa première partie soient irréfutables. Un critique me dira : Que prouve-t-il? que l'auteur du quatrième évangile est un homme fort adroit à placer les paroles de son héros dans un milieu historique vraisemblable pour les faire croire authentiques. Des détails tels que ceux-ci : — il était près du puits de Jacob ; — ce discours fut prononcé dans la trésorerie du temple ; — il y avait beaucoup d'herbe à cet endroit ; — ne supposent nullement, comme le veut M. Meyer, des « souvenirs historiques précis. » Des souvenirs! et pourquoi? ils supposent un faussaire très-intelligent, très-adroit et rien d'autre. Il en est de même des remarques, si intéressantes du reste, sur le « caractère concret et imagé » du style de Jean (p. 95, 96, 97). M. Meyer en tire cette conclusion : le rédacteur a *conservé* aux discours qu'il rapporte leur langage propre avec ses « caractères distinctifs. » Un adversaire me dira : « Le rédacteur a *imité* dans les discours qu'il rapporte le langage particulier des synoptiques avec ses caractères distinctifs. » Que répondre à cela? Le quatrième évangéliste a voulu faire croire que son roman était une vie authentique de Jésus et vous ne prouverez jamais qu'une chose, c'est qu'il s'y est très-bien pris.

M. Meyer compare sans cesse dans le cours de son livre l'évangile de Jean et les synoptiques. Il nous semble que les arguments tirés de cette comparaison soit pour, soit contre l'authenticité, sont d'avance frappés d'impuissance. Constate-t-on de notables différences entre les deux documents, le critique négatif s'écrie aussitôt : — Voyez, il n'y a presque rien de commun entre ces deux relations de la vie de Jésus et, l'historicité des trois premiers évangiles étant hors de doute, il faut abandonner celle du quatrième. Mais voici le critique affirmatif qui réplique aussitôt et non sans raison : Un faussaire n'aurait pas été si peu intelligent que de ne pas s'accorder avec les synoptiques. Des divergences, qui ne vont pas jusqu'à la contradiction, ne sont que des

preuves de véracité. — Constate-t-on, au contraire, des ressemblances nombreuses entre le quatrième évangile et les synoptiques, le critique négatif ne manque pas de dire : L'évangile de Jean n'offre aucune originalité; il est imité des synoptiques, il est copié, et un apôtre, écrivant une vie de Jésus, aurait fait une œuvre originale, et aurait complété sur bien des points la tradition synoptique; — et le critique affirmatif répond à son tour : — Les ressemblances sont des preuves précieuses d'historicité. — Voilà quatre manières de raisonner qui ont fait pendant longtemps tous les frais de la critique et les feront sans doute encore.

Nous avons une remarque plus grave à faire à M. Meyer. Il ne croit pas que toutes les paroles attribuées par Jean à Jésus aient été prononcées par lui. Il distingue ; ainsi « il ne lui paraîtrait pas impossible » qu'au chapitre III l'évangéliste prît la parole à partir du verset 16. De même le passage : — ch. XII, v. 44-60 — est à ses yeux un résumé fait par Jean de tous les discours de Jésus. Pour plusieurs autres passages, il avoue qu'on ne peut distinguer entre la parole de Jésus et la parole de Jean. Les passages relatifs à la préexistence « semblent avoir été *en quelque mesure* développés par le rédacteur. » (P. 137, p. 22, discours de Jean-Baptiste.) « Le rédacteur, dit-il ailleurs (p. 110), met çà et là dans la bouche même du Seigneur des explications qui *semblent* lui appartenir en propre. » Voilà de bien graves aveux. Il faudrait alors me donner un critère, un moyen de distinguer ce qui est de Jésus et ce qui est de saint Jean et ne pas se borner à dire : « Il semble...., » « il n'y aurait rien d'étonnant que....., » « il est possible..... » Attribuer ce mot-ci à Jésus et ce mot-là à Jean n'est au bout du compte que le résultat d'une impression, de la vôtre. Vous avez l'impression que cette phrase-ci est un commentaire johannique, que cette phrase-là est au contraire de Jésus. Mais un autre critique n'aura pas la même *impression;* et quelle valeur scientifique auront ces nuances diverses? à quel résultat certain, admis de tous, et faisant faire un vrai progrès à la question pourra-t-on arriver de cette manière? A aucun, assurément. Cette remarque est d'autant plus importante à faire à M. Meyer qu'il attribue ainsi à l'apôtre Jean quelques-unes des affirmations les plus élevées de Jésus sur sa personne. « Quelques-uns des *Je suis* pourraient bien appartenir en propre à l'évangéliste. » (P. 113.) « Il paraît assez vraisemblable » que Jésus ayant dit : Je suis le chemin, « c'est le cœur du disciple bien-aimé qui ajoute : la vérité et la vie. » « Saint Jean, dit-il (p. 110), n'a pas un respect superstitieux pour la lettre. » Il semble vouloir lui faire là un éloge. Mais de quel prix n'aurait pas été ce respect superstitieux! De quel prix ne serait pas une vie de Jésus écrite par un témoin oculaire, par un apôtre, par Jean lui-même et écrite avec la fidélité historique, les scrupules, le « respect superstitieux » que nous exigeons aujourd'hui du moindre historien !

Nous n'avons qu'un reproche à faire à la troisième partie : elle est

incomplète. L'auteur y aborde les questions les plus hautes et les plus délicates : le royaume de Dieu, le Messie, l'humanité et la divinité du Christ johannique, la préexistence, et à peine consacre-t-il quelques paragraphes à ces problèmes qui exigeraient chacun, en particulier, une dissertation spéciale. Indiquons quelques-unes des lacunes de cette troisième partie.

D'abord il n'y est pas question de la position prise par le Christ johannique vis-à-vis de la loi. Nous avons été surpris de ce grave oubli de M. Meyer. La loi mosaïque n'est même pas nommée dans sa thèse. On sait cependant que les adversaires de l'authenticité disent que le Christ de Jean, à l'inverse de celui des synoptiques, « se place vis-à-vis de la loi dans une opposition directe (1). » Chacun a remarqué que Jésus dit sans cesse : « *Votre* loi, » parlant aux Juifs comme s'il n'avait plus rien de commun avec le mosaïsme. Dans les synoptiques, au contraire, il déclare ne pas être venu pour abolir, mais pour accomplir (Matth. V, 17). Aux yeux du Christ des synoptiques, dit la critique négative, tout est en germe dans l'Ancien Testament. C'est, par exemple, dans la loi que Jésus trouve le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain (Matth. XXII, 36) ; le Christ johannique dit au contraire : « Je vous donne un commandement *nouveau,* c'est de vous aimer les uns les autres. » Et vous ne dites rien de cette contradiction. Fondée ou apparente, au moins ne fallait-il pas la passer sous silence.

Prenons un autre détail : la préexistence ; M. Meyer est loin de nous expliquer pourquoi il en est souvent question dans saint Jean tandis qu'elle est à peine mentionnée une fois dans les synoptiques (Matth. XXII, 41-46) (et encore l'exégèse de ce passage est-elle fort discutable). Pour nous, il nous serait impossible d'admettre l'historicité des deux documents si nous n'admettions un développement dans les idées du Seigneur. Il n'a pas pensé à sa préexistence pendant les premiers temps de son ministère et ce n'est que pendant la dernière année, dont précisément Jean est seul à nous parler avec détails, qu'il a cru à sa vie antérieure et supra-terrestre et en a parlé. Et si dans Matthieu XXII, 40, Jésus parle de sa préexistence, il ne faut pas s'en étonner ; cette parole ayant été prononcée par lui pendant les huit derniers jours de sa vie, alors que le développement de sa conscience christologique était achevé. Si M. Meyer s'était placé à ce point de vue, il aurait découvert dans le quatrième évangile plusieurs traces précieuses du développement de la pensée de Jésus sur lui-même ; et cette découverte lui aurait fourni une de ses meilleures preuves d'historicité.

A propos de la préexistence nous avons relevé un trait assez singulier. M. Meyer nous dit (p. 138, 139) que Jésus a préexisté comme Fils de

(1) Voir, par exemple, Scholten, *Etudes sur le quatrième Evangile. Revue de Théologie* de Strasbourg, année 1866, p. 49.

l'homme. Voilà qui est difficile à comprendre, à moins de n'admettre comme Beyschlag qu'une préexistence purement idéale. Mais si Jésus a réellement préexisté, et M. Meyer le croit, ce ne peut être que comme deuxième personne de la Trinité, ou au moins comme Verbe, comme être divin, et nullement comme personnage humain. Que M. Meyer relise les passages du quatrième évangile où Jésus parle de la préexistence du Fils de l'homme (chap. III en particulier et chap. VI), et qu'il place ces passages à leur vraie date. Ils sont tous antérieurs à la dernière année du ministère du Seigneur. Jésus ne croyait alors qu'à une préexistence idéale, et le fameux verset : « Avant qu'Abraham fût, je suis, » est la première affirmation de sa préexistence réelle qui nous ait été conservée. A partir de ce moment il ne se donne plus le nom de Fils de l'homme lorsqu'il parle de sa vie antéhistorique. Il se confère une dignité beaucoup plus haute que celle de Fils de l'homme ; c'est comme Fils de Dieu qu'il a vécu auprès de Dieu.

M. Meyer oublie encore de comparer le retour du Christ d'après les synoptiques avec le même retour d'après saint Jean. Il aurait fallu dire si oui ou non les passages de Jésus sur son retour dans saint Jean supposent une spiritualisation de l'eschatologie judéo-chrétienne, et nous expliquer pourquoi, si Jésus a parlé d'un retour purement spirituel dans le cœur de ses disciples (Jean, chap. XIV et XV), les premiers chrétiens attendaient d'un jour à l'autre sa venue *matérielle* sur les nuées du ciel (1 Thess. IV, 17; 1 Cor. XV, 51; 2 Cor. V, 2-4, etc., etc.).

Encore une ou deux remarques. Dans ses excellents développements sur l'humanité du Christ johannique, M. Meyer nous fait observer que le Jésus du quatrième évangile ne connaît pas toutes choses et il cite le passage XVIII, 34; il a raison ; ce passage est concluant, mais il ne prouve que pour lui-même, et il est le seul que l'on puisse citer à l'appui de cette assertion. Le lecteur le moins prévenu remarque au contraire l'étonnant pouvoir divinatoire que Jean suppose tout le temps à son héros. M. Meyer n'en dit rien. Il nous semble que c'est encore là une petite lacune. A chaque page du quatrième évangile Jésus sait ce qui est arrivé ou ce qui doit arriver. Or, on pourrait trouver dans cette divination un argument contre l'historicité. Nous avons cherché les passages qui supposent la toute-science de la part de Jésus. Nous n'en avons pas trouvé moins de trente et un (1).

Enfin, quand M. Meyer trouve la κένωσις au sens de saint Paul (Philippiens, chapitre II), dans le quatrième évangile, ne va-t-il pas trop loin? Est-il bien sûr de ne pas mettre là son exégèse au service d'une idée dogmatique qui lui est chère?

(1) En voici quelques-uns : I : 43, 48, 49. II : 24, 25. V : 18. VI : 6, 15, 61, 64, 70. VII : 15. XI : 4, 14. XIII : 1, 3, 11, 19, 21, 27, 38, etc., etc.

IV.

On le voit, sauf sur deux ou trois points, nous n'avons à faire à M. Meyer que des observations de détail et notre impression première reste pleine et entière. Quiconque s'occupera désormais de la question de l'historicité du quatrième évangile devra tenir un compte sérieux de son travail. Nous avons été très-frappé, entre autres, d'une remarque de la page 148 : un romancier faisant dire à Jésus : C'est moi qui rends témoignage de moi-même, aurait « impudemment » menti. Et la supposition de ce mensonge perpétuel et conscient est parfaitement inconciliable avec l'incontestable grandeur morale de l'auteur du quatrième évangile. Voilà un argument bien simple, dont il ne faut pas abuser sans doute, car les scrupules d'un écrivain du premier siècle n'étaient pas ceux d'un écrivain d'aujourd'hui, mais qui nous paraît très-applicable à l'évangile de Jean. L'hypothèse d'une composition libre paraît alors tout à fait insoutenable. « Est-il raisonnablement possible d'admettre qu'un disciple qui *aurait mis dans la bouche de Jésus des discours de sa composition* et prêté au Seigneur ses propres conceptions christologiques, aurait eu l'impudence — oui, *l'impudence* — de lui faire dire : *C'est moi* qui rends témoignage de *moi-même.* »

Maintenant, il est évident que ce travail ne résout pas entièrement la question que s'est posée son auteur; mais personne ne saurait lui en faire un sérieux reproche, et il représente un des plus vigoureux efforts qui aient été faits en France pour la résoudre. L'impartialité et l'originalité, telles sont les deux qualités dominantes de ce livre, qualités trop rares, hélas! pour que nous ne les prisions pas bien haut. Une des principales causes de l'impuissance de la théologie française est dans ses décisions *a priori*, celles des affirmateurs et celles des négateurs. Qu'il est décourageant de lire un ouvrage prétendu historique et où la critique n'est que l'humble servante d'un système doctrinal tout formé! La théologie française nous en a donné trop longtemps de ce genre! On retire au contraire de la lecture du livre de M. Meyer une impression saine et fortifiante. On y sent d'un bout à l'autre l'absence à peu près complète d'idées préconçues, le désir ardent de trouver la vérité et de ne dire que la vérité. Un tel livre prouve que l'esprit théologique n'est pas éteint en France. Réjouissons-nous-en; notre Eglise serait bien malade si elle ne renfermait plus que des disputeurs ecclésiastiques. Le livre de M. Meyer sort des rangs de ces théologiens évangéliques libéraux dont on médit volontiers dans un certain public et qui cependant rendent à la science chrétienne les plus signalés services.

EDMOND STAPFER.

LE PEUPLE D'ISRAEL

ET SES ESPÉRANCES RELATIVES A SON AVENIR, DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A L'ÉPOQUE PERSANE (CINQUIÈME SIÈCLE AVANT J.-C.).

ESSAI HISTORIQUE PAR MAURICE VERNES.

—

M. Maurice Vernes a voulu réduire à son vrai contenu ce qu'on nomme communément les espérances messianiques dans l'Ancien Testament, ce qu'il a cru appeler d'un nom plus exact : « les espérances d'Israël relatives à son avenir. »

Il constate d'abord dans une Introduction que « les espérances des Israélites relatives à leur avenir se fondent sur le rapport qu'ils ont conçu entre eux et Iâvé leur dieu. Dès une époque très-reculée nous rencontrons chez eux la croyance en un contrat par lequel ils se trouvent d'une part les obligés d'Iâvé, tandis qu'Iâvé à son tour s'est lié à leur égard. » (P. 11.) Il est clair que lorsque Israël concevra son dieu Iâvé « comme le Dieu unique, maître souverain de tous les peuples, » « aucune borne ne devra plus être posée à l'ambition du fidèle israélite. » (P. 12.)

Puis, laissant de côté cette base première, posée peut-être par Moïse en une époque obscure et mal connue, notre critique cherche un point fixe, à la fois très-certain et très-éclairé. Il pense l'avoir trouvé dans les prophéties d'Esaïe qui datent de la seconde moitié du huitième siècle avant notre ère. Là paraissent avec éclat les espérances d'avenir des Israélites. M. Vernes les retrace en ajoutant au témoignage d'Esaïe celui de ses contemporains Michée et le second Zacharie. Il jette ensuite un coup d'œil sur les prophètes antérieurs à Esaïe (Joël, Amos, Osée), chez lesquels il trouve comparativement peu de chose, et qui d'ailleurs appartiennent eux aussi au huitième siècle. Quant au Pentateuque ou aux Psaumes, l'époque à laquelle le premier a reçu définitivement sa forme

actuelle (vers le cinquième siècle !) est trop récente ; et la date de composition des seconds est trop incertaine; d'ailleurs le sens des paroles qu'on allègue d'ordinaire est trop éloigné, pour qu'on puisse tirer de ces écrits rien de significatif ou de solide sur ce sujet. Bref, « l'étude des différents documents de la littérature hébraïque antérieurs à l'époque d'Esaïe ne nous a pas fait découvrir la trace d'espérances relatives à l'avenir analogues à celles que nous ont fournies les prophètes du huitième siècle, en particulier Esaïe et Michée. » (P. 89.)

M. Vernes n'est point étonné d'un pareil résultat. Pour que ces espérances d'avenir pussent se produire, il ne suffisait pas qu'Israël conçût son dieu particulier comme le seul vrai Dieu, maître souverain de la terre; il fallait de plus qu'il eût des notions « très-précises et très-pures sur les exigences morales imposées par Iâvé à son peuple. » Or, ce fonds d'idées, assure M. Vernes, n'existait pas avant le huitième siècle (p. 91). C'est donc en ce siècle-là seulement que les espérances d'avenir étaient possibles, et qu'elles sont nées.

Voilà donc l'origine. M. Vernes considère ensuite l'expression que ces espérances ont successivement reçue dans les siècles et chez les prophètes suivants, jusqu'à Malachie. Quelques pages finales formulent les résultats de cet examen.

Il faut l'avouer : ces résultats composent un résidu assez mince. D'après l'auteur, les espérances d'avenir chez les Israélites sont un phénomène local et très-temporaire : local, car, sauf de rares exceptions, elles sont propres au royaume de Juda, et dans ce petit royaume, elles n'appartiennent « ni à l'ensemble de la population, ni à la masse des hommes cultivés, ni au corps des prophètes et des hommes particulièrement occupés de ce qui touche la religion en général, ni même aux partisans du culte exclusif d'Iâvé. » Elles ont pris naissance au sein du parti le plus étroit et le moins nombreux de tous, le parti « iâvéiste puritain, » qui ne parvint à prendre la direction des choses qu'après le retour de la captivité — phénomène très-temporaire, car il commence au huitième siècle, et ne « s'étend pas fort au delà de la moitié du sixième siècle. » Quant au fond, tout se réduit à ce seul point : « Restauration religieuse et politique d'Israël après un sévère châtiment. » (P. 161.)

Tel est, d'une manière sommaire, le contenu de cet essai historique. Il est écrit avec clarté, sans enthousiasme ni colère, dans le style de la simple exposition, sur le ton calme et décidé d'un homme parfaitement sûr de tenir la vérité et une vérité, après tout, peu émouvante et assez ordinaire. L'ordonnance des parties est nette et naturelle. Presque tous les textes sont connus et examinés; les plus frappants passent sous les yeux des lecteurs. Il y a, dans ce travail, des vérités incontestables et fécondes; ainsi, cette affirmation que toutes les espérances d'avenir d'Israël sont fondées sur la certitude qu'a eue ce peuple un jour d'avoir pour roi le Maître de la terre et le Dieu saint; ainsi, cette autre que ces

espérances ne sont pas simplement celles que conçoivent tous les peuples dans leur orgueil national, car elles ont un caractère moral et religieux qui en fait un phénomène à part. Je signalerai encore comme heureuse et fort juste, la pensée qu'a eue M. Vernes de prendre une époque parfaitement éclairée et certaine comme point de départ, et je n'ai, pour mon compte, aucune objection à ce que ce soit celle d'Esaïe. De ce point lumineux et à sa clarté, on peut remonter dans les siècles plus obscurs et y saisir avec une sûreté particulière les marques du développement qui a pris tant d'ampleur chez ce grand prophète et ses contemporains.

Je tiens d'autant plus à relever ces réels mérites que j'aurais beaucoup de reproches à adresser. Un des défauts les plus frappants de ce livre, c'est le grand nombre des assertions sans preuves. Comment aurait-il pu se faire, il est vrai, qu'il n'y en eût pas beaucoup de telles? Vouloir dans 167 pages toucher à presque toutes les questions critiques de l'Ancien Testament, et discuter le sens comme la portée de textes qui vont des premiers chapitres de la Genèse aux derniers oracles du dernier prophète, c'était bien s'exposer à trancher dans une foule de cas par la seule parole. C'était aussi se condamner à n'aller que fort peu au fond des choses. A vrai dire, les idées que M. Vernes paraît se faire des prophètes, de leur rôle, de leurs espérances; la facilité avec laquelle il trouve souvent tout simple et tout naturel ce qui est en définitive extraordinaire et sans exemple, sont assez superficielles.

Mais le plus grand défaut, à mes yeux, de ce travail, c'est qu'il n'est point historique. C'est pourtant ce qu'il veut être avant tout et uniquement. L'auteur le dit assez et il le dit très-sincèrement. C'est même le premier éloge que j'ai été tenté de lui adresser, d'avoir voulu se placer, en cette étude, à un point de vue purement historique. Mais il faut reconnaître que s'il l'a voulu, il n'y a point réussi.

Les observations suivantes suffiront à le prouver. M. Vernes admet avec M. Kuenen que, du temps de Moïse même, les Israélites ont cru à l'existence d'un contrat synallagmatique entre eux et Iavé, ce qui est à ses yeux comme aux nôtres la base sur laquelle se sont fondées leurs glorieuses espérances. Il aurait dû, ce semble, nous montrer ce germe fécond se développant à travers les siècles, sous l'influence des événements et des hommes, si ce n'est sous celle de Dieu, et produisant successivement les espérances qu'il contenait en soi. C'eût été la marche historique. Au lieu de cela, il nous transporte d'un bond au huitième siècle, c'est-à-dire selon lui à près de cinq cents ans plus tard, il fait paraître à nos regards les espérances d'avenir dans une ampleur et une magnificence incomparables, et il nous affirme que les notions morales et religieuses qui ont engendré ces espérances n'étaient pas nées elles-mêmes avant ce huitième siècle. Quoi! ces cinq siècles n'ont rien fait sortir du germe premier déposé au sein de ce peuple par Moïse!

Quoi ! cette riche « floraison » d'idées morales et d'espérances merveilleuses s'est épanouie toute à la fois et d'un seul coup ! A peine le pourrait-on croire si Esaïe et les autres avaient eu une inspiration divine miraculeuse. Mais qui se résoudra aisément à admettre avec M. Vernes que tout cela est fort naturel ? Non, cela n'est ni naturel ni historique. Les lois de la nature humaine et les lois de l'histoire, telles que Dieu les a instituées et telles qu'il les maintient, même en faisant des miracles, exigent que ce splendide épanouissement du huitième siècle ait été préparé par les siècles antérieurs, et il faut que vous admettiez chez les prophètes précédents, dans l'époque de David, et dans les promesses patriarcales un plus riche contenu d'espérances que vous ne faites, si vous voulez avoir quelque titre à ce nom d'école historique que vous réclamez pour vous et pour vos maîtres.

Il faut aussi vous débarrasser de tout parti pris et vous mettre devant les faits avec la seule préoccupation de les constater et de les comprendre tels qu'ils sont. M. Vernes est persuadé qu'il n'a fait ni voulu faire autre chose. Mais qu'il me permette de le lui dire, il se trompe. Pour quiconque lira sa thèse, il sera évident qu'il a commencé son travail avec cette conviction bien nette et bien arrêtée qu'il ne devait y avoir rien de surnaturel à aucun degré dans le phénomène qu'il allait étudier; et, en particulier, qu'il n'existait aucun rapport historique ou prophétique entre les espérances d'Israël et la venue de Jésus-Christ. Il est tout naturel, dirons-nous en empruntant à M. Vernes et à M. Kuenen une expression qui paraît leur être familière, il est tout naturel qu'avec une telle pensée on soit invinciblement porté à appauvrir le sens des espérances israélites. M. Vernes, je le crois, ne s'est pas suffisamment tenu en garde contre cette influence des idées préconçues (1). Aussi, rien de plus froid et de plus sec, rien de plus terne, de plus prosaïque et vraiment de plus pauvre au fond que les rêves des voyants d'Israël, s'il fallait en croire les interprétations de notre auteur. On dirait d'un parti pris de diminuer la portée des espérances des prophètes, de rétrécir leurs conceptions, et d'évider leur parole. On dirait de quelqu'un qui froidement et méthodiquement rogne les ailes de ces aigles sublimes, et les force à se traîner sur terre !

Heureusement que M. Vernes, dans sa parfaite droiture, cite les textes. Il en résulte de singuliers contrastes qui donnent plus d'une fois à sourire, en si grave matière. Ainsi, après cet admirable portrait du roi idéal vers lequel toutes les nations tournent les regards et qui réalise parmi

(1) M. Vernes se propose d'étudier les espérances d'avenir chez les Juifs aux époques grecque et romaine. La tentation sera ici inverse. Qu'il prenne garde de faire les écrits de cette époque plus riches qu'ils ne sont, et d'y mettre plus de christianisme qu'il n'y en a, tandis que dans l'Evangile même il en mettrait moins ! Chacun doit surveiller sans cesse l'influence de ses propres pensées sur sa recherche de la pensée des autres.

les hommes et dans la nature même la justice, l'harmonie et la paix, notre auteur déclare avec assurance que cette description du roi « rentre dans le cercle des choses possibles et n'offre aucun trait qui nous donne l'idée d'un personnage en dehors de la nature. » (P. 25). Et quand nous venons de lire les noms donnés par Esaïe IX, 5, à ce roi de l'avenir, nous ne sommes pas médiocrement étonnés de voir M. Vernes nous dire tranquillement : « Il n'y a rien non plus dans ces épithètes qui dépasse ce que le prophète pouvait espérer d'un simple descendant de David. » (P. 27.) Rien, vraiment, pas même la qualification de « *Dieu fort!* » (Comp. Esaïe X, 21.) Evidemment, les textes débordent les cadres étroits où notre auteur pense les enfermer.

Je ne puis, on le comprend, relever ici tout ce qui me paraît inexact ou mal fondé dans ce travail. Il me faudrait, pour le faire complétement, un volume plus long que celui que j'examine. D'ailleurs, ce qui nous sépare, c'est une conception totalement différente de l'histoire d'Israël. M. Vernes oppose à ce qu'il appelle « un tableau de haute fantaisie » ce qu'il nomme « faits essentiels et bien constatés. » Je dirai toute ma pensée : s'il y a quelque part de la haute fantaisie, c'est dans le récit que nous fait à grands traits M. Vernes d'après son auteur favori, M. Kuenen. Il ne servirait de rien de reprendre les mille détails où nous différons; c'est la conception fondamentale qu'il faudrait changer.

Or, je me demande sérieusement si la discussion sur ce point est possible avec un critique qui traite avec tant de liberté ses textes. Sans des textes assurés on ne peut ni écrire cette histoire d'une antique espérance ni discuter utilement ce qu'on en a écrit. Or, les textes deviennent entre les mains de M. Vernes ce qu'il y a de plus mobile et de plus incertain. Sans doute, il en est qu'il considère comme très-positifs et très-fixes. Mais, c'est en vérité beaucoup de bonté de sa part. Il ne tient qu'à lui qu'il en soit autrement et je me fais fort, avec ses procédés, de les contester tous et de mettre, par exemple, au temps de la captivité bon nombre de ceux qu'il attribue à Esaïe, et justement les plus significatifs. Il suffit pour cela que je les déclare peu d'accord avec les idées que j'attribuerai à son siècle, peu concordants avec d'autres oracles que je jugerai appartenir à ce même prophète. Or, rien n'est plus facile que cela, quand on le veut bien.

On pensera que j'exagère ! M. Vernes sait bien que non. Mais, il faut que je donne un exemple pour ceux qui n'ont pas lu son essai historique. Je prendrai le chapitre XIX d'Esaïe. Voici le traitement que notre critique fait subir à cette admirable page du grand prophète. Il la partage en trois morceaux d'auteurs et d'époques différents. Le premier fragment, plein de menaces pour l'Egypte, est bien d'Esaïe ; mais le second, où l'Egypte est représentée comme convertie à Iâvé et reconnaissant dans ses malheurs la main du dieu qui la châtie, appartient à un ordre d'idées tout autre que celles d'Esaïe et de son temps; il est

d'un auteur qui a vécu pendant la captivité, si ce n'est après. Quant au troisième morceau, il décrit les rapports d'amitié qui uniront l'Assyrie, l'Egypte et Israël, devenus tous les trois frères et peuples de Iavé; il y a là un souffle universaliste et humanitaire qui révèle une époque beaucoup plus récente, la période grecque peut-être! Vous direz qu'à cette époque l'Assyrie n'existait plus depuis des siècles, et qu'il n'est pas possible qu'un auteur de ce temps-là ait ainsi parlé d'un empire disparu, M. Vernes ne s'arrête pas pour si peu. Du moment qu'il estime qu'il y a dans ce chapitre des idées appartenant à trois époques différentes, il lui faut trois morceaux différents et trois auteurs convenablement espacés. Il est vrai que rien n'est plus sensible que l'unité d'inspiration, de style, de composition dans cette remarquable prophétie; mais notre critique ne sait y voir, lui, que diversité d'idées et incompatibilité. Il est vrai qu'on retrouve les éléments des idées signalées par M. Vernes comme étrangères à Esaïe et à son époque dans d'autres passages de ce prophète (XI, 10; II, 2-4; XVIII; XXIII, 18) et chez son contemporain Michée (IV, 1-5; V, 6; VII, 17.) Mais il nous répondra que ces passages ou bien n'ont pas le sens qu'ils paraissent avoir, ou bien ne sont ni de ces prophètes ni de leur temps. Ainsi, on avait cru jusqu'à présent que Esaïe II, 2-4, qui se retrouve en Michée IV, 1-5, était sinon de ce dernier, du moins d'un prophète antérieur aux deux qui le citent. C'était, à vrai dire, une pensée assez raisonnable. M. Hitzig avait affirmé, non sans quelque vraisemblance, que ce morceau était un débris d'un oracle perdu de Joël. Aucune de ces suppositions ne cadre avec les idées que notre critique s'est faites à l'avance des choses. Il cherche bien à montrer qu'il n'y a rien d'extraordinaire dans l'avenir annoncé par ces paroles; mais il est évident que ce « passage fameux » l'embarrasse, car « il dépasse sensiblement le cercle des idées familières à Esaïe et à Michée » et finalement une note nous déclare que ce pourrait bien être une addition postérieure. De même, la fin d'Amos lui semble trop consolante pour être de ce rude prophète; c'est donc une interpolation du temps de la captivité! De même, quelques passages dans Osée concernent Juda et David. Mais M. Vernes sait positivement que ce prophète n'a eu en vue que le royaume du nord, donc encore interpolation du temps de la captivité.

C'en est assez pour indiquer les procédés critiques de notre auteur. Dès lors, sur quelle base s'appuyer? Les textes déchirés et leurs lambeaux jetés çà et là au gré des idées préconçues du critique, n'ont plus en eux-mêmes de valeur objective, chacun peut leur faire dire ce qu'il veut. Il ne s'agit plus de savoir qui rend le mieux compte des faits et s'accorde le plus exactement avec les témoignages. Tout le débat est à qui arrangera le plus habilement son récit, dirai-je ou son roman?

Peut-être M. Vernes trouvera-t-il que nous sommes de ces personnes dont il parle, qui sont « peu familiarisées avec les procédés de l'investi-

gation critique. » Nous espérons bien qu'on ne se familiarisera pas trop parmi nous avec ces façons arbitraires de morceler et de disperser les textes, avec cette manière hardie de préjuger le développement des idées au sein d'un peuple et de pétrir l'histoire à sa guise. Si tels devaient être désormais les procédés de l'investigation critique, celle-ci n'offrirait plus rien de sérieux ; ce ne serait plus science, ce serait jeu d'esprit et assaut de conjectures.

Nous ne doutons pas qu'avec son intelligence si lucide et si calme, avec son très-sincère désir d'impartialité, sa passion de vérité et d'indépendance, M. Vernes ne reconnaisse lui-même bientôt le caractère excessif de sa méthode critique et — si j'ose l'ajouter — de sa confiance en M. Kuenen.

CHARLES BOIS.

L'INSPIRATION DE L'ANCIEN TESTAMENT (1)

—

« Toute l'Ecriture est divinement inspirée, » dit saint Paul de l'Ancien Testament. Cette parole, dont une saine exégèse n'atténuera pas la portée (2), résume parfaitement le témoignage rendu par Jésus-Christ lui-même au recueil qu'il appelle en bloc « Moïse et les prophètes, » le considérant *dans sa totalité* (3) comme divin et comme s'accomplissant en lui (Jean V, 39; Luc XXIV, 27, 44) (4). « L'Ecriture dit, » ou « Dieu dit, » ou « le Saint-Esprit témoigne, » telles sont les expressions indifféremment employées dans le Nouveau Testament (5); et quand l'action de l'Esprit sur les auteurs est mentionnée, elle n'est point

(1) Ces pages font partie de la conclusion de l'ouvrage intitulé : *Le récit biblique de la création,* dont un fragment a déjà paru dans notre numéro de janvier, et qui va sortir de presse. Il ne faut donc pas y chercher une étude détaillée de la question de l'inspiration, mais un simple aperçu que l'auteur, parvenu au terme de son travail, a jugé nécessaire à la pleine intelligence du point de vue auquel il s'est placé.

(2) Il est incontestable, en effet, que la vraie traduction de 2 Tim. III, 16, n'est point, comme on l'a prétendu, « toute écriture divinement inspirée est, etc... » Il faudrait un ἐστι après θεόπνευστος. Paul n'exhorte d'ailleurs pas son condisciple à ne négliger aucun écrit dont l'origine soit divine, mais à rejeter une fausse science pour demeurer fidèle à celle qui repose sur le témoignage de l'Ecriture, qu'il connaît dès son enfance et peut consulter toujours. Il ne peut donc vouloir lui dire *ce qu'est une écriture inspirée de Dieu,* mais bien *ce qu'est l'Ecriture*; qu'elle a, dans sa totalité, Dieu pour auteur et est utile pour tout ce dont l'homme de Dieu a besoin. L'absence de l'article sur laquelle on a voulu fonder la traduction que nous combattons, indique seulement une nuance : πᾶσα ἡ γραφή signifierait « l'Ecriture entière, » par opposition à ses parties; πᾶσα γραφή signifie (non pas « chaque écriture, » mais) « tout ce qui est écrit. »

(3) Matth. V, 17, 18; XXII, 40.

(4) Non-seulement les prophéties de l'Ancien Testament, mais les faits de son histoire, sont considérés par les apôtres comme s'accomplissant dans celle que le Nouveau Testament raconte (par exemple Matth. XIII, 35; Gal. IV, 22 et suiv.). Ce n'est pas tout : des paroles se rapportant simplement aux premiers sont à leurs yeux des prophéties s'accomplissant dans les derniers (voyez Matth. II, 15; Ephés. IV, 8; Hébr. II, 13). Quelle preuve de ce que « l'Ecriture » était pour eux!

(5) Voyez, par exemple, Hébr. VIII, 8; X, 15.

présentée seulement comme les faisant parler (1 Pierre I, 21), mais aussi comme présidant à leurs écrits (Matth. XXII, 43). La totalité de l'Ancien Testament est donc bien, aux yeux de Jésus-Christ et des apôtres, la Parole une et indivisible de Dieu ; si nous voulons leur être fidèles, nous devons répéter sans réserve : « Toute l'Ecriture est divinement inspirée (1). » Or, comment cette « inspiration » s'accorde-t-elle avec la présence, dans l'une quelconque de ses parties, d'erreurs même involontaires, de méprises plus ou moins évidentes, comme celle dont nous avons cru reconnaître les traces dans le premier chapitre de la Genèse, et qui résulte du fait que ce document d'une antique révélation, tout vénérable qu'il est, nous donne, non cette révélation directement, mais l'écho affaibli que l'auteur en avait reçu à travers les âges ?

On peut commettre deux erreurs de raisonnement à propos de la question d'inspiration. L'une consiste à dire : « Il nous fallait une Bible infaillible sur tous les points ; donc, Dieu a dû nous la donner telle. » C'est un raisonnement *a priori* dans lequel la prémisse n'étant pas prouvée ne peut fournir une base solide à la conclusion. L'autre erreur, non moins grave, serait de dire : « La Bible renferme des inexactitudes, donc elle n'est pas la Parole de Dieu, » même en ajoutant comme on le fait souvent : « Elle ne fait que la renfermer, » — ce qui reviendrait au même dans la pratique, car qui fera le triage ? Il n'est pas difficile de voir que si la prémisse est vraie, la conclusion n'est point prouvée par cela seul, car elle la dépasse, à moins qu'on ne définisse le terme *Parole de Dieu* de manière à faire de ceux qui en ont été les organes pour nous des instruments purement passifs. Or, nul n'y songe ; la manière dont Jésus et les apôtres citent les Ecritures montre qu'ils ne l'entendaient point ainsi. Dès lors, le raisonnement indiqué n'est pas concluant, car la Bible pourrait fort bien, tout en contenant certaines erreurs, être néanmoins la Parole de Dieu ; tout dépendrait de savoir ce que l'on entend par ce terme et de quelles erreurs on veut parler. Il renferme, aussi bien que le raisonnement *a priori* que nous signalions, une pétition de principe. Là on disait : « Il nous faut une Bible en tous points infaillible ; » or, c'est ce qu'il s'agirait de prouver ; ici, on dit : « La Bible ne

(1) Voir J.-Chr.-K. Hofmann, *der Schriftbeweis*, p. 566 et suiv.

peut être la Parole de Dieu que si elle ne renferme aucune sorte d'erreur; » thèse aussi peu démontrée que l'autre.

Nous substituons à ces raisonnements celui-ci : Puisque l'Ecriture est de fait, pour Jésus, pour les apôtres, nous ajoutons pour tous les chrétiens, la Parole de Dieu, elle peut donc l'être malgré certaines erreurs, car elle en renferme, tout au moins malgré celles qu'elle renferme (1). Et pour expliquer le fait, pour définir l'inspiration, nous procédons comme le naturaliste qui veut se rendre compte de ce qu'est la vie dans la plante. Il étudie la plante elle-même et des effets il remonte à la cause. Nous étudions le livre, et lui-même nous fait comprendre par son contenu dans quel sens et de quelle manière il est la Parole de Dieu. La même méthode s'appliquera à plus forte raison au Nouveau Testament, dont le caractère divin s'impose encore davantage à nous. Disons plus : c'est par le Nouveau Testament qu'il faut commencer, tout en ayant en vue l'ensemble de la Bible.

Voici, en effet, comment les choses se passent. C'est lorsque nous avons appris par l'Ecriture à connaître et à aimer Jésus-Christ que notre foi en elle devient solide par l'expérience de son contenu. Christ nous prouve la Bible, non l'inverse. Reconnaissant ensuite que dans celle-ci la vérité s'exprime au travers d'individualités humaines, de milieux historiques déterminés, sans les modifier plus qu'elle n'est altérée par eux, nous nous demandons quelle a dû être l'origine d'un recueil se présentant

(1) Cette thèse n'impliquerait contradiction *a priori* que si *erreur* était synonyme de *péché*, ou si quelqu'une des inexactitudes constatées dans la Bible pouvait, par exemple, être assimilée à un mensonge. Mais il n'en est rien : la sincérité des écrivains est partout évidente. «Erreurs de mémoire, de chronologie ou autres semblables,» dit M. G. Monod dans une récente conférence sur l'inspiration (insérée dans la *Revue théologique* d'avril 1872). Il suffirait d'ailleurs d'en parcourir la liste pour voir combien elles sont peu de nature à diminuer notre confiance, soit dans la véracité des auteurs sacrés, soit dans les lumières qui formaient la base de leur témoignage, comme historiens ou comme penseurs. Qu'on lise l'article de M. Schérer intitulé : *Les errata du Nouveau Testament* (*Revue de théologie*, t. IX (1854), p. 129 et suiv.), et, à moins d'avoir sur l'inspiration des vues bien étroites, on sortira de cette lecture plus affermi qu'ébranlé dans la foi. Il est à regretter que l'auteur n'ait pas fait un travail analogue pour l'Ancien Testament, constatant avec impartialité tous les points sur lesquels les recherches historiques auraient démontré une erreur. Il faudrait mettre en regard tous ceux où la critique a dû réviser des arrêts prématurés ou superficiels, convaincue par les découvertes plus ou moins récentes de l'archéologie. Quoi qu'il en soit, elle ne sera pas démentie, cette parole du consciencieux et impartial Niemeyer, dans son bel ouvrage sur les caractères des hommes de la Bible (*Characteristik der Bibel*, Halle, 1830, page IX de la préface) : « L'histoire de la Bible est la plus vraie, la plus digne de foi qui ait jamais été écrite. »

dans de telles conditions et nous arrivons à conclure qu'elle est divine et humaine à la fois et à adopter pour la Bible entière l'explication que saint Pierre donne quant aux prophètes : « Les saints hommes de Dieu, étant poussés par le Saint-Esprit, ont parlé (1). »

« Les saints hommes de Dieu, » c'est-à-dire des hommes non-seulement sincères, mais éclairés, pénétrés, sanctifiés dans leur vie personnelle par la lumière d'en haut, dont leur foi s'était nourrie comme celle des croyants qui les entouraient, des « hommes, » pourtant, et non des machines, des hommes avec leurs individualités diverses que la foi transforme, mais n'efface pas. avec leurs situations historiques, les connaissances propres à leur temps et à leur milieu, leur degré d'intelligence, enfin, et leurs moyens naturels d'information dans tout ce qui est du ressort purement humain ; mais « poussés par le Saint-Esprit, » ce qui signifie que sur la base de leur foi et de leur sanctification personnelle ils ont subi l'action d'un charisme (ou don) spécial semblable à ceux que saint Paul nous décrit 1 Cor. XII à XIV, dont le but était l'édification de l'Eglise entière (2). (Voyez Matth. XXII, 43; Eph. III, 5; 1 Tim. IV, 1; Matth. X, 20; Luc XII, 12 ; Hébr. X, 15, etc.) Par où nous ne voulons point dire qu'ils fussent dans une sorte d'état prophétique, ni même qu'ils se rendissent toujours compte de l'action qui s'exerçait sur eux. Ce qu'ils savaient tous, c'est qu'ils travaillaient pour Dieu et selon sa volonté. En effet, il y a diversité d'opérations, mais à chacun, à l'historien ou au simple rédacteur, au psalmiste ou au prophète, est donnée la lumière de l'Esprit sous la forme la plus convenable en vue du but commun qui est la production du livre « propre à enseigner, à convaincre, à corriger et à instruire selon la justice » que nous possédons. Il y a donc un plan supérieur que le résultat nous fait connaître; et une seule considéra-

(1) Voir J.-H.-A. Ebrard, *Christliche Dogmatik*, I, p. 33 et suiv.

(2) D'une manière générale, les charismes n'ont point cessé, mais plusieurs des formes qu'ils revêtaient dans l'origine, pour l'établissement de l'Eglise, ne sont plus données, n'étant plus nécessaires. De ce nombre est celle qui a produit les livres du Nouveau Testament. Nous pouvons, nous devons même, être « remplis du Saint-Esprit, » comme les premiers disciples (Actes II, 4; VI, 5; IX, 17; XIII, 52. Ephés. V, 18). Mais il ne nous fera point parler des langues que nous n'ayons pas apprises (Actes II, 4; X, 45, 46), ni prophétiser au sens strict (Actes XI, 28 ; XIII, 9 et suiv.; XXI, 10, 11). En revanche, il nous rendra capables, comme eux, soit de parler au nom du Seigneur (Actes IV, 8, 31; VI, 10; XI, 23, 24), soit d'administrer une charge (VI, 3, 5), soit de souffrir et de mourir pour l'Evangile (VII, 55), car ces choses sont de toutes les époques.

tion a déterminé l'ensemble et les détails de ce plan : celle du but à atteindre (1).

Ceci nous fait comprendre aisément que l'Esprit n'ait préservé ses organes d'erreurs que dans la mesure nécessaire à ce but. Mais dans cette mesure il l'a fait. Nous l'avons reconnu dans la portion de l'Ecriture qui fait l'objet de cette étude, et nous le reconnaîtrions également dans les autres. La démonstration en serait aisée, en se plaçant au point de vue du christianisme expérimenté par la foi, et se confondrait avec celle de leur vérité intrinsèque. Aussi pouvons-nous affirmer, parce que la lecture de nos saints livres nous le fait comme toucher du doigt, que les chances d'altération dont nous avons parlé plus haut, si elles ont existé pour les détails accessoires, n'ont jamais atteint le contenu essentiel des révélations reproduites. Ce qui vit et fait vivre ne saurait assurément être corrompu. La réflexion déjà nous le suggère, et la foi en la vérité nous le garantit, avant même que l'examen vienne le confirmer. Nous pouvons le présumer avant toute étude et le dire avec assurance, comme nous l'avons fait dans notre introduction, en partant simplement du témoignage que notre expérience, après celle de Jésus, rend sur le terrain religieux à l'autorité divine de l'Ecriture. Car autant était peu légitime le raisonnement *a priori* que nous indiquions plus haut, que la Bible devait être infaillible *sur tous les points* parce qu'il nous la fallait telle, autant il est juste de dire : Etant le miroir dans lequel notre foi a reconnu la vérité et au travers duquel elle s'en nourrit constamment, l'Ecriture a droit, *en tout ce qui touche la foi*, à notre entière confiance, l'ayant gagnée par une démonstration d'esprit et de puissance que le raisonnement ne peut réfuter. Dieu lui-même, qui nous a donné notre foi, nous est garant de la vérité du témoignage sur lequel elle est fondée de fait. Une preuve analogue peut être tirée des besoins de l'âme humaine auxquels la Bible répond comme la clef répond à la serrure pour laquelle elle est faite.

Ainsi, la garantie d'en haut est la même pour tout le livre, en sorte qu'il ne renferme rien de contraire au but divin auquel il devait servir, la manifestation graduelle de la vérité et du salut

(1) On peut donc aussi parler en un sens de canon providentiel. Celui qui sait que Dieu dirige les moindres détails de notre vie, croira à plus forte raison qu'il ait dirigé tout ce qui concerne ce livre si important pour le salut de l'humanité, sans toutefois supprimer la liberté de personne.

au milieu du monde. C'est, en revanche, la part de l'homme dans la production du recueil, à travers les alliances successives, qui explique les degrés de spiritualité et de profondeur qu'il est impossible d'y méconnaître, degrés si marqués parfois entre telle partie de l'Ancien Testament et telle autre, et surtout entre l'Ancien et le Nouveau. N'oublions pas, en effet, que ce que nous appelons ici la part de l'homme est encore, dans un sens, celle du Saint-Esprit, mais en tant qu'il avait agi dans la sphère personnelle, c'est-à-dire dans le cœur et la vie des écrivains sacrés; puisque ce sont toujours de saints hommes de Dieu qui ont parlé ou écrit, l'œuvre de la grâce accomplie en eux se manifeste naturellement dans leurs ouvrages avec une prédominance proportionnée à leur degré de sanctification propre. Nous y voyons ainsi ce que pouvait produire la révélation plus ou moins avancée sous laquelle chacun d'eux vivait, et nous assistons, de la Genèse à l'Apocalypse, au développement progressif de la foi, correspondant à celui de la lumière reçue.

Voici, d'après cela, comment il faudrait se rendre compte de l'union du divin et de l'humain dans l'Ecriture. Tout est humain, et tout est divin : tout est humain, car c'est partout l'homme qui parle, qui écrit, c'est-à-dire qui vit et qui pense devant nous, sa liberté morale, loin d'être supprimée ou amoindrie, se montrant au contraire plus active que jamais dans l'exposition de ses convictions les plus profondes ou de ses plus précieux souvenirs. Et tout est divin, non-seulement parce que c'est Dieu qui lui a donné les uns et les autres, mais parce que l'Esprit les réveille et les vivifie (voyez Jean XIV, 26), dirigeant l'intelligence et le cœur par cette action intime dont il a le secret (Matth. X, 19, 20), guidant et gardant les auteurs de telle sorte que nous eussions dans leurs écrits le pur reflet des communications de Dieu aux hommes, le document authentique et sûr de ses révélations. En un mot, d'un bout à l'autre des Ecritures, la parole est pleinement humaine (1), mais son emploi est divin et pour cela divinement amené.

(1) Nous parlons de ceux qui écrivent et du moment où ils écrivent. Car les prophètes entendant et transmettant au peuple, en propres termes, « la parole de l'Eternel, sont au contraire les instruments d'une parole pleinement et exclusivement divine. Instruments conscients et volontaires, toutefois, dans la mesure de leur réceptivité spirituelle et de leur docilité, car jamais Dieu ne se sert de l'homme comme d'une machine, même lorsqu'il exerce sur lui une contrainte morale, comme il le fit sur Balaam.

Si Dieu n'a pas jugé bon de préserver les écrivains de toute espèce d'erreur ; s'il a voulu, tout en atteignant son but, la transmission de sa vérité révélée, que l'imperfection humaine laissât à quelques égards son empreinte dans le livre qui en devait être le messager, c'est qu'il ne fallait pas que la foi, qui doit être un acte moral, pût être remplacée par un syllogisme, et l'évidence de l'Esprit qui remplit nos saints livres par une preuve mathématique basée sur une lettre matériellement infaillible. Que perdons-nous, d'ailleurs, à ce que les choses soient ainsi? La vérité chrétienne reconnue par la foi communique à la Bible, où celle-ci l'a rencontrée, sa propre démonstration qui est l'évidence morale. La conviction qu'elle-même a créée se nourrit directement de son objet en le trouvant progressivement manifesté dans l'Ecriture, et plus celle-ci est étudiée avec candeur et avec soin plus aussi cet effet se produit. C'est ainsi que la foi, qui dans son propre domaine est clairvoyante, reconnaît à chaque page des livres saints Dieu se révélant par degrés aux hommes. Sans hésiter un seul instant, elle y voit, dans l'Ancien Testament d'abord, à travers la faiblesse des serviteurs, la Parole adorable du Seigneur, en attendant de pouvoir reconnaître dans le Nouveau, avec un charme infini, sous les accents des enfants de Dieu parvenus à la liberté, la voix même du Père parlant à tous, par eux, un langage où tout est vivant, où tout est céleste. Car Jésus glorifié, faisant plus même qu'il n'a fait sur la terre, réalise pour eux et pour nous, par son Esprit, cette miséricordieuse promesse : « L'heure vient que je ne vous parlerai plus par des paraboles, mais je vous parlerai ouvertement de mon Père. » (Jean XVI, 25.)

Suivons toujours, dans l'étude des Ecritures, la voie que la foi nous trace ; non par une adhésion aveugle et machinale, mais en ouvrant de plus en plus nos yeux à la lumière qui s'y manifeste. Et le livre entier se légitimera de plus en plus aussi comme la Parole de Dieu, non-seulement à notre conscience et à notre cœur, mais à notre intelligence elle-même, affranchie par le Fils, à la fois de toute dépendance humaine et de toute incrédulité. La théologie qui prétend au titre de chrétienne ne devrait jamais se proposer d'autre but. THÉOPHILE RIVIER.

Pour le comité de rédaction : R. HOLLARD, *rédacteur gérant.*

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1873.

REVUE THÉOLOGIQUE

LE SACRIFICE DE LA MESSE

5e ARTICLE (1).

VII.

Il est un théologien catholique moderne qui a traité cette matière avec une certaine originalité et avec une chaleur d'âme qui vous fait du bien, après que l'on a respiré l'atmosphère lourde du scolasticisme de Bellarmin et de ses adhérents. C'est *Mœhler*, longtemps professeur à Tubingen, mort comme professeur à Munich en 1838. Nous avons ici en vue sa *Symbolique ou exposition des différences dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs symboles officiels*, ouvrage qui a paru du vivant de l'auteur en quatre éditions, chacune revue et augmentée; une cinquième a paru peu de temps après la mort de Mœhler en 1838; cet ouvrage a fait une très-grande sensation dans les deux camps, On a trouvé, non sans quelque raison, qu'il avait un peu idéalisé le catholicisme, mais il ne faut pas oublier qu'il l'avait présenté tel qu'il l'avait conçu, tel qu'il le professait et le pratiquait pour sa personne. Toujours est-il que même des membres de son Eglise ont porté le jugement que son livre ne reproduit pas dans toute leur plénitude les doctrines catholiques, qu'il convient sous ce rapport plutôt aux commençants qu'à ceux qui aspirent à une connaissance plus approfondie et plus exacte du système. — Voici l'essentiel de l'exposition de Mœhler, avec ses propres paroles, citées d'après la quatrième édition de la *Symbolique* : « L'Eglise, considérée d'un certain côté, est une vivante image

(1) Voyez la *Revue théologique :* Année 1872, p. 16 et suiv., p. 81 et suiv., p. 133 et suiv.; année 1873, p. 1 et suiv.

du Christ tel qu'il apparaît et agit dans tous les temps; c'est pourquoi elle en répète et continue sans interruption l'activité propitiatoire et rédemptrice. Le Sauveur n'a pas vécu seulement il y a dix-huit cents ans, de sorte que depuis il aurait disparu et que nous ne puissions nous souvenir de lui que d'une manière historique, comme de tout autre homme mort. Il est toujours vivant dans son Eglise et démontre cela dans le sacrement de l'autel d'une manière accessible à nos sens extérieurs. Il est, par rapport à la prédication de sa parole, le docteur permanent; par le baptême, il ne cesse de recevoir les hommes dans sa communion, dans le sacrement de pénitence il donne le pardon au pécheur repentant. Dans la confirmation il affermit par la vertu de son esprit ceux qui sont d'un âge plus avancé; il inspire aux fiancés des idées élevées sur la nature du lien conjugal, il s'unit de la manière la plus intime sous les formes du pain et du vin avec ceux qui soupirent après la vie éternelle. Par l'extrême-onction il console les mourants, par le sacrement de l'ordre il établit les organes par le moyen desquels il fait toutes ces choses sans jamais se fatiguer.

« Or si Christ, caché sous un voile terrestre, développe jusqu'à la fin du monde son activité commencée ici-bas, il s'offre de toute nécessité éternellement au Père en sacrifice pour les hommes, et la représentation permanente et réelle de ce sacrifice ne doit pas manquer à l'Eglise si le Christ historique doit célébrer au milieu d'elle son existence impérissable.

« Christ a offert sur la croix le sacrifice pour nos péchés. Mais comme le Fils de Dieu, devenu homme, qui a souffert pour nous, est mort et ressuscité, est présent dans l'eucharistie, comme il l'a déclaré lui-même, l'Eglise, selon l'ordonnance du Seigneur (Luc XXII, 20), a substitué dès le commencement le Christ présent d'une manière mystérieuse, visible seulement pour les yeux de la foi, au Christ historique, qui n'est à présent pas perceptible pour les sens extérieurs : celui-là est pris pour celui-ci, seulement parce que celui-ci est aussi celui-là. Les deux sont considérés comme n'en faisant qu'un; c'est pourquoi le Christ eucharistique est aussi considéré comme le sacrifice pour les péchés du monde; et cela d'autant plus que, à parler exactement, le sacrifice de Christ sur la croix n'est qu'une partie d'un tout organique; car toute sa vie terrestre, son activité et sa passion de même que sa continuelle condescendance

pour notre misère, telle qu'elle a lieu dans l'eucharistie, forment un seul et même grand acte de sacrifice, un seul et même acte de satisfaction pour nos péchés, acte qui se compose, il est vrai, de différentes parties, mais de telle manière qu'aucune, à elle seule, n'est le sacrifice dans le sens propre du terme. Dans chacune des différentes parties se retrouve le tout, et de même le tout ne peut pas être sans ses parties. La volonté de Christ, de descendre jusqu'à nous dans l'eucharistie, forme une partie intégrante de sa grande œuvre aussi bien que tout le reste ; car qui oserait nier que la descente eucharistique du Fils de Dieu (sur l'autel) est une partie de l'ensemble de ses mérites qui nous sont imputés? C'est pourquoi le sacrifice sacramentel est aussi un véritable sacrifice, un sacrifice dans le propre sens du terme; cependant il ne doit pas être détaché de tout ce que Christ a fait en outre pour nous. Dans cette dernière partie de son grand sacrifice, toutes les autres doivent nous être présentes et nous être appliquées. Christ, en tant qu'il se sacrifie sur la croix, nous est encore étranger. Dans le culte (de la messe), il devient notre propriété, notre sacrifice. Sur la croix, il est le sacrifice en général, dans la messe il l'est pour nous en particulier, pour chacun de nous. Sur la croix, il n'était que le sacrifice (dans le sens abstrait), dans la messe il est révéré et reconnu comme tel. Sur la croix, la propitiation objective a été accomplie, dans la messe c'est la subjective qui est soit cultivée et augmentée soit exprimée.

« Le sacrifice eucharistique peut par conséquent être considéré sous un double point de vue. Comme l'Eglise en général et chaque paroisse en particulier ne se savent fondées que par le dévouement du Fils de Dieu et la croyance à ce dévouement, la messe doit être considérée en premier lieu comme sacrifice de louanges et d'actions de grâces : l'Eglise déclare qu'elle est incapable de témoigner sa gratitude envers Dieu autrement qu'en lui rendant celui qui est devenu le sacrifice pour le monde, comme si elle disait : « Tu as voulu nous regarder « en Christ comme tes enfants. Permets donc que nous te vénérions comme notre père en Christ, ton Fils présent ici. Nous ne « possédons rien d'autre que nous puissions t'offrir. Reçois en « grâce notre sacrifice. » Par là l'Eglise rend continuellement témoignage de ce que Christ est devenu pour elle, de ce qu'il est pour elle.

L'Eglise confesse aussi qu'elle est encore toujours chargée de péchés, qu'elle a besoin de pardon et qu'elle cherche toujours plus à s'approprier les mérites de Jésus-Christ. Sous ce point de vue, la messe se montre comme un sacrifice, par lequel l'Eglise veut obtenir une grâce (*Bittopfer* en allemand, *impetratorium* chez Bellarmin), et le Christ présent (sur l'autel) doit nous mettre à même de devenir complétement son héritage. Christ présent, s'adressant en haut, ne cesse de dire au Père céleste : Jette des regards de miséricorde sur le peuple croyant et repentant, et, s'adressant en bas, il dit à ses frères : « Venez vers moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, je vous soulagerai. Quiconque s'adresse à moi obtiendra miséricorde, pardon des péchés et toute sorte de grâce. » C'est pourquoi il est dit dans les liturgies tant latines que grecques que c'est Christ qui s'offre lui-même à Dieu en sacrifice, il est en même temps la victime et le souverain sacrificateur. Reconnaissant dans le Christ eucharistique celui qui par amour pour nous s'est dévoué jusqu'à la mort sur la croix, nous dirons en élevant l'hostie : « O Jésus, c'est pour toi que je vis, c'est pour toi que je meurs. O Jésus, je suis à toi, soit mort soit vivant. »

« Il sera maintenant évident pour chacun que la foi à la présence réelle de Christ dans l'eucharistie est le fondement de la doctrine de la messe. Sans cette présence, la célébration de la sainte cène n'est que le souvenir du sacrifice de Christ, dans le même sens qu'une société quelconque célèbre le souvenir de tel homme qui lui est cher, dont elle place l'image au milieu de l'assemblée, ou bien un symbole qui rappelle le souvenir de son activité bienfaisante. Par contre, en vertu de la foi à la présence réelle de Christ dans la sainte cène, le passé devient présent. Christ est présent avec l'ensemble de ses mérites, c'est-à-dire comme véritable sacrifice. C'est pourquoi les effets de cette croyance sont tout autres que si, après dix-huit cents ans, le simple souvenir de Christ était renouvelé par un effort de mémoire.

« La messe des catholiques, considérée comme sacrifice, est donc la célébration des bienfaits que Dieu a accordés en Christ à l'humanité. Elle est destinée, en vertu de l'oblation de Christ, à exprimer par des louanges, des actions de grâces et des actes d'adoration, le sentiment réjouissant qu'ont les croyants de se savoir sauvés. Elle doit de même nous appliquer continuelle-

ment les mérites de Christ. On voit maintenant aussi de quelle utilité est la messe pour les croyants. Par elle, les sentiments agréables à Dieu, foi, espérance, amour, humilité, repentance, obéissance, dévouement à Christ, sont éveillés, fortifiés et cultivés. L'oblation faite à Dieu, oblation qui, comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, ne se laisse pas détacher de l'œuvre de Christ en général, mérite la grâce intérieure, nécessaire pour cultiver ces sentiments, lesquels, d'après les lois de la psychologie, sont éveillés du dehors par la foi au Christ présent.

« Le sacrifice de la messe est aussi offert pour les vivants et les morts; car il est impossible au chrétien de ne regarder qu'à soi-même; dans une si sainte solennité, il ne peut restreindre ses pensées à sa propre personne ni omettre la prière ardente, que le mérite de Christ, qui pèse plus que les péchés du monde entier, devienne le partage de tous. Aussi la communion avec les esprits bienheureux et arrivés à la perfection est renouvelée, car ils sont un avec Christ et son œuvre ne se laisse pas détacher de ses effets.

« Jusqu'ici nous avons considéré la messe sous le point de vue de la célébration d'un sacrifice, mais nous n'avons pas encore épuisé ce qu'elle contient. L'assemblée chrétienne déclare (en célébrant la messe) qu'elle ne trouve en elle-même, en dehors de Christ, rien, absolument rien qui puisse être agréable à Dieu, mais seulement ce qui est insuffisant, terrestre, péché; que, pour cette raison, renonçant à elle-même, elle se donne entièrement, pleine de confiance, à Christ, espérant en vertu de lui, rémission des péchés, vie éternelle et toute grâce. Dans cet acte de renonciation à soi-même et de complet dévouement à Dieu en Christ le croyant s'est, pour ainsi dire, excommunié soi-même quant à son existence séparée de Christ, afin de vivre uniquement par lui et en lui. C'est pourquoi il est dans la disposition requise pour entrer avec Christ dans la communion la plus intime.

« Qui oserait nier que ce culte est chrétien, pieux et qu'il donne à l'âme un stimulant salutaire? La messe renferme une invitation continuelle à confesser notre culpabilité, notre impuissance et notre besoin urgent de secours; elle est une représentation vivante de l'amour infini de Dieu envers nous, amour qu'il a manifesté en donnant son Fils unique et qu'il manifeste en-

core journellement ; c'est pourquoi elle est la sollicitation la plus pressante à la gratitude sans fin, à l'amour actif de Dieu, à la glorification de notre être, de sorte qu'il devient divin (*Verklœrung in Gœttliche*). »

En embrassant l'ensemble de cette éloquente et chaleureuse apologie de la messe, on s'aperçoit de suite qu'on a affaire avec un homme d'un esprit plus cultivé et par conséquent un peu plus libéral que n'est celui de tel autre théologien catholique. On reconnaît en lui un homme qui a subi l'influence de la science protestante allemande. Il cherche même à donner à la doctrine en question une espèce d'allure philosophique, ce qui se montre en particulier dans les points de vue d'ensemble, par lesquels il s'efforce de jeter de la lumière sur les différentes parties du système de doctrines qu'il a entrepris de défendre. Il n'en appelle pas aux sacrifices des païens et des Juifs pour justifier le sacrifice de la messe. Il ne cherche pas les racines de ce sacrifice dans les instincts naturels de l'homme. Il ne se permet pas des tours de force exégétiques à la Bellarmin ; il ne cite pas non plus si arbitrairement les passages des Pères. Cependant toutes les idées fondamentales contenues dans les décisions du concile de Trente et développées par Bellarmin se retrouvent dans Mœhler. Nos lecteurs auront remarqué que le tout repose sur la présence réelle, c'est-à-dire sur la transsubstantiation, et Mœhler le dit même assez expressément pour ne nous laisser aucun doute. Il revient continuellement à cette présence du Christ eucharistique ; car il ne peut concevoir la présence de Christ au milieu des siens que sous cette forme grossière, ce qui est en vérité fort peu philosophique et ce qui veut dire plus, bien peu évangélique. Par là il retombe au-dessous du mosaïsme. Sa devise ne peut être que celle de ceux qui disent : « Nous voulons avoir des dieux qui marchent devant nous. » C'est la présence réelle qui lui fait dire que l'Eglise continue l'activité propitiatoire du Seigneur et que, parce que sous d'autres rapports Christ continue toujours son activité commencée dans les jours de sa chair, il s'offre de toute nécessité encore toujours au Père en sacrifice d'expiation. Il comprend d'ailleurs le sacrifice de la messe avant tout comme sacrifice d'actions de grâces, comme le nom *eucharistie* l'indique et comme l'enseignent les plus anciens docteurs de l'Eglise. Il n'admet le caractère propitiatoire de la messe que dans un sens fort mitigé. Ce que Vinet a dit du catho-

licisme en général (1), savoir, que tous les angles en sont émoussés, se montre en particulier dans l'exposition de Mœhler. On voit bien qu'il sent en quelque sorte la difficulté inhérente à l'idée du sacrifice expiatoire. Il n'ose pas trop le préciser, de peur de trop se heurter contre l'Ecriture. Il admet ce sacrifice et il ne l'admet pas, et en cela il reflète fidèlement le caractère de cette doctrine dans la théologie catholique.

La simple présence de Christ sur l'autel, abstraction faite de l'oblation par le prêtre, est déjà, à son avis, sacrifice expiatoire, ce que les Pères de Trente et Bellarmin ne laisseront pas passer. La singulière idée, que l'Eglise a substitué le Christ eucharistique, présent sur l'autel, au Christ historique, ne sert nullement à éclaircir la question, elle ne fait que formuler un problème qui est encore à résoudre. L'idée en elle-même est insoutenable; car si ces deux Christ sont des êtres différents, l'un ne doit pas être substitué à l'autre. S'ils sont identiques, — en vertu de la transsubstantiation, — il est absurde de vouloir substituer l'un à l'autre. — On est frappé en outre de voir que les effets du sacrifice empiètent complétement sur ceux de la communion. Emporté par son ardeur apologétique en faveur de la messe, il parle en des termes si magnifiques de ses effets sur l'âme de ceux qui y assistent, que la communion devient presque un hors-d'œuvre. Ainsi il revient sous une forme moins grossière à l'erreur de ses devanciers, que la perfection de ce sacrement ne consiste pas dans l'usage qu'en font les fidèles, mais dans la consécration de la matière (qui coïncide avec l'acte du sacrifice).

On aura aussi remarqué que Mœhler passe assez lestement sur les messes pour les morts. Il se garde bien de citer aucune preuve biblique, car il ne pourrait citer qu'un passage du livre apocryphe des Maccabées, et par là il donnerait prise aux attaques des protestants. Il définit la nature de ces messes ainsi : « Dieu est prié, d'appliquer, en vertu du sacrifice de Christ, à ceux qui nous sont chers ce qui est nécessaire à leur salut. De la part des fidèles, au sacrifice de la messe s'unit la prière, d'appliquer le mérite de Christ, dont la contemplation se concentre dans l'oblation eucharistique, à tous ceux qui en ont besoin et qui sont préparés à le recevoir. « Et pour motiver ces

(1) Longtemps avant le dernier concile du Vatican !

messes, Mœhler en appelle seulement à l'amour du prochain, ne se souciant en aucune manière des difficultés dogmatiques de la question même sous le point de vue de la doctrine catholique. Qu'on veuille bien remarquer cette définition, que la contemplation du mérite de Christ se concentre sur l'oblation eucharistique. Il n'est pas dit que le mérite se concentre, ce qui équivaudrait à dire que la messe est un sacrifice dans le sens strict du terme. Si seulement la contemplation du mérite de Christ a lieu, la messe n'est plus qu'une image ou représentation du sacrifice sur la croix, et non pas une reproduction.

Mœhler ne dit pas un mot sur les messes privées. Il avoue justement que c'est quelque chose de fâcheux, que maintenant toute l'assemblée ne communie plus chaque dimanche comme cela se faisait dans l'Eglise primitive ; il ajoute que l'Eglise actuelle ne peut pas en être rendue responsable, vu que toute la liturgie de la messe suppose que toute l'assemblée prend la communion. S'il n'aborde pas le sujet des messes privées, c'est que très-probablement il n'approuve pas ce qu'en dit le synode. Celui-ci commence par dire, qu'il souhaiterait (*optaret quidem*) que dans ces messes les fidèles, au lieu de se borner à « l'affect spirituel, » prissent la communion. Le terme « *optaret* » signifie que le synode est empêché par quelque chose, qu'il ne dit pas, de souhaiter véritablement. Ce quelque chose, c'est que le synode ne veut pas porter atteinte à ces messes tant répandues, tant multipliées, si lucratives, car il déclare expréssement qu'il ne les condamne pas comme privées et illicites, au contraire il les *approuve* et les *recommande*. Car en effet, comme le remarque fort bien Klee, sous le rapport dogmatique il n'y a rien à dire contre ces sortes de messes. Le sacrifice conserve sa valeur, que ceux pour qui il est offert, prennent la communion ou non, soient présents ou non. On peut même affirmer que ce qui fait l'essence du sacrifice de la messe, se montre dans les messes privées plus ouvertement, plus franchement que dans les messes qui sont suivies de la communion des assistants. Car la communion concerne le sacrement et non pas le sacrifice. Pour offrir celui-ci dans toute sa plénitude, il n'y a que l'acte du prêtre qui soit nécessaire, c'est-à-dire la consécration des espèces et l'intercession, ce que Bellarmin désigne comme le caractère impétratoire de la messe. Il est d'autant plus significatif que Mœhler passe les messes privées entièrement sous silence. Il n'est pas moins surprenant,

qu'il passe entièrement sous silence l'idée du concile, que Bellarmin et tant d'autres se sont appropriée, que le Seigneur établit dans la sainte cène les apôtres sacrificateurs du Nouveau Testament et leur ordonna de faire le sacrifice en disant : « Faites ceci en mémoire de moi. »

Il se récrie fortement, en cela parfaitement d'accord avec Bellarmin, Perrone, Klee, Stœckl et d'autres, contre les protestants, qui prétendent que la messe abolit virtuellement le sacrifice sur la croix ou que du moins elle lui fait une dérogation, en se fondant sur la supposition qu'il a besoin d'un complément. Mœhler de son côté prétend avoir prouvé que le sacrifice de la messe, en maintenant l'oblation de Christ sur la croix ou plutôt toute son activité et sa passion éternellement présentes, est bien loin d'effacer ces choses dans les cœurs des fidèles, mais qu'il les y fait plutôt entrer et que, au lieu de vouloir les compléter par quelque chose d'hétérogène, il en fait l'application la plus individuelle dans le cours des temps. Car c'est exactement le même sacrifice et le même souverain sacrificateur, qui s'est offert sur le Calvaire et qui s'offre sur nos autels comme sacrifice expiatoire pour les péchés du monde. Nous savons maintenant à quoi nous en tenir au sujet de ces assertions. Mœhler a en effet cherché à présenter le sacrifice de la messe sous un tel point de vue, qu'il ne porte point atteinte à la valeur du sacrifice de la croix. Mais pour autant qu'il a fait cela, il a dérogé au caractère propitiatoire de la messe, et dans la même mesure qu'il a maintenu ce caractère, il a obscurci le sacrifice sur la croix, lui a ôté de sa valeur et de son efficace. La contradiction inhérente à son opposition en général, se montre jusque dans ses dernières assertions.

Voici comment un pieux prêtre catholique, de nos jours, dans un livre qui donne l'explication des cérémonies de la messe, conclut son exposition :

« Chrétien catholique ! la sainte messe est un *mémorial* permanent de la passion et de la mort de Jésus-Christ. Consacre pendant la célébration de la messe à cette *commémoration* toute ton âme. Contemple Jésus le médiateur entre Dieu et les hommes. Reconnais l'énormité de tes péchés, afin que tu n'en commettes plus. Reconnais le grand amour de Jésus, qui a souffert pour toi, afin de te délivrer de la damnation éternelle, pour que tu aies foi en lui, que tu l'aimes et lui adhères. Reconnais cette grande vérité : Christ est un sacrifice suffisant pour les péchés

du monde, afin que tu ne désespères pas à la vue de tes péchés, dont tu t'es déjà purifié par une vraie pénitence. Jésus-Christ est le vrai pain de vie. Pourquoi te laisser abattre ? Ton Jésus te pardonne, il a satisfait pour toi, il t'aime, il vit en toi, il agit en toi, il est ta nourriture, ton pain céleste, il te conduit sur le chemin de la vertu, il est lui-même le chemin qui conduit à la vie éternelle. »

Nous bénissons Celui qui a inspiré de tels sentiments à ce digne ecclésiastique. Nous nous réjouissons sincèrement, si la célébration de la messe a été, par la grâce de Celui duquel vient tout don parfait, un moyen pour faire naître et pour nourrir de tels sentiments. Mais l'expérience trois fois séculaire, — pour ne parler que des temps depuis la Réformation, — est là comme preuve évidente, que pour atteindre ce but il n'est nullement besoin de la messe et de tout son attirail. D'ailleurs ce bon prêtre ne se doute pas qu'il tombe de fait sous les anathèmes du concile de Trente. Car il considère la messe simplement comme commémoration de la passion et de la mort du Christ. Il corrige, il rectifie l'institution faite par l'Eglise, afin de la rendre fructueuse et salutaire. Pour lui, à l'inverse de Mœhler, la contemplation du Christ eucharistique se concentre sur le Christ historique, en particulier sur le sacrifice de la croix. Ainsi le prêtre disparaît derrière le Sauveur. L'acte du prêtre officiant est absorbé dans le grand acte d'expiation, consommé sur le Calvaire. Le fidèle est placé vis-à-vis de son Sauveur et se nourrit des forces qui découlent de sa croix. C'est là en général le sentiment intime de tous ceux qui retirent de la messe quelque fruit d'édification pour leurs âmes.

HERZOG,
Professeur de théologie.

MOISE ET L'ESPÉRANCE MESSIANIQUE

PREMIER ARTICLE.

I.

Je viens de relire ces fortes pages, où Pascal décrit ce peuple étrange, unique dans l'histoire et dans l'humanité, qu'on appelle le peuple juif (1). Malgré les inexactitudes qu'aurait à y reprendre et les retouches qu'aurait à y faire la critique moderne, malgré la différence des points de vue qu'a amenée le progrès des temps, — dans ces coups de crayon jetés sur le papier par la main fiévreuse de ce penseur de génie, tout inachevés et entre-croisés qu'ils sont, on reconnaît bien la frappante empreinte de ce peuple extraordinaire.

Oui, Pascal a raison : ce peuple-là est unique.

« Il est singulier en sa durée. » Quand les puissants empires qui l'opprimaient ont péri sans laisser d'autres traces de leur grandeur que des monceaux de sable dans des déserts, celui-là vit encore. Quand d'autres n'ont perpétué leur durée qu'en restant attachés au pays où ils étaient nés, perdus, repris, échangés avec le terrain qui les porte, comme s'ils en étaient les produits naturels et nécessaires, celui-là subsiste après que, depuis bientôt deux mille ans, il a été arraché au sol de la patrie et violemment jeté sous d'autres cieux. D'ordinaire, une nationa-

(1) *Pensées*. Ed. Faugère, 2e vol., p. 185 et suiv.

lité ne se conserve qu'en demeurant cohérente dans toutes ses parties; qu'en formant un corps dont les membres se tiennent et se soutiennent : ce peuple-ci, brisé, réduit en poussière, dispersé dans toutes les directions comme la balle que les vents emportent, semé dans tous les pays, au milieu de tous les peuples, a traversé les civilisations et les barbaries, les anarchies et les despotismes, les guerres et les conquêtes, les climats et les siècles, sans perdre son caractère, sans cesser d'être ce qu'il est. Il lui reste encore à passer par une redoutable épreuve, celle de l'égalité devant la loi et devant les mœurs : admis désormais chez les peuples civilisés à tous les droits des citoyens, pouvant exercer toutes les charges et occuper toutes les dignités, même les premières, s'unir à toutes les familles même les plus hautes, l'Israélite ne finira-t-il point par se mêler et se confondre avec les gentils? Non, s'il faut en croire ses saints livres.

Comme ils font remonter Israël aux origines du genre humain, ils le font assister à l'achèvement de ses destinées; ils lui attribuent l'étonnante mission de donner un jour le dernier mot, de prononcer la conclusion suprême de ce long débat qu'on appelle l'histoire. Et ce qu'il y a d'étrange, les livres sacrés des peuples qui l'ont accablé de leur haine et de leur mépris durant des siècles, paraissent aussi lui réserver une action décisive dans l'accomplissement final du plan divin sur la terre. Ce peuple-là touche donc, dans le passé, au commencement, et, dans l'avenir, à la fin de l'histoire (1).

Dans le fait, aucun peuple, quelque puissant ou quelque intelligent qu'il ait été, ni Rome avec sa puissance colossale, ses armées invincibles, ses lois incomparables ; ni la Grèce savante et harmonieuse, avec ses philosophes, ses poëtes et ses artistes ; aucun peuple n'a joué un aussi grand rôle dans le monde, aucun n'a exercé une influence aussi profonde, aussi durable que ce petit peuple, sans armée, sans étendue territoriale, sans science, sans philosophie, sans art, sans attrait et sans gloire; faible parmi les faibles, ignorant, ignoré, et quand il fut connu, méprisé, haï. C'est lui qui a conservé et propagé dans le monde la connaissance et le culte du Dieu unique ; car, de lui sont sorties les deux religions qui seules aujourd'hui progressent,

(1) « S'étendant depuis les premiers temps jusqu'aux derniers, leur histoire enferme, dans sa durée, celle de toutes nos histoires. » Pascal, *ibid.*

et qui, en s'étendant, répandent le monothéisme chez les peuples les plus divers : il a produit par une génération illégitime mais incontestée le mahométisme ; il a eu l'honneur de donner au monde Jésus-Christ, c'est-à-dire, ce que les moins croyants ont appelé, de nos jours, la religion définitive de l'humanité.

Et ceci n'a point été un accident de l'histoire, un hasard de sa destinée, une surprise inattendue que lui réservait le caprice des événements. De tout temps, il s'est cru chargé d'une mission religieuse au sein de l'humanité. Et c'est justement ce qu'il y a de plus extraordinaire dans ce peuple extraordinaire.

II.

On trouvera difficilement dans l'histoire un peuple plus égoïste que celui-là, plus préoccupé de sa grandeur, aussi persuadé de posséder un jour la domination universelle. Il commence son rôle dans le monde par une extermination sanglante des populations dont il prend le territoire pour s'y établir ; et durant le reste de son existence, cette persuasion que tout doit céder devant lui ne l'abandonne jamais complétement : même dans les détresses les plus extrêmes, dans la ruine de toutes ses grandeurs, dépouillé et captif, il croit encore à sa destinée ; il regarde avec dédain, du haut de sa gloire future, les vainqueurs païens qui l'écrasent. Il a souvent contre eux des paroles de colère, des espérances et des souhaits de vengeance terrible. On a dit un jour qu'il avait, ce peuple, la haine du genre humain !

Et cependant nul autre ne pensa autant au salut de l'humanité entière ! Ses espérances de domination universelle ont un caractère singulier. Il n'en attend pas la réalisation de sa valeur guerrière : son Dieu, Jéhovah, aura seul l'honneur de cette victoire suprême. Et, ce qui amènera l'assujettissement de l'univers, ce ne sera pas seulement ni même surtout la force qui broie et contraint, la force du Tout-Puissant à laquelle rien ne saurait résister : Israël espère un triomphe moral et religieux ; et la soumission des peuples paraît plus d'une fois dans ses prophètes, devoir être toute volontaire. Israël se glorifie d'avoir avec le seul vrai Dieu, créateur des cieux et de la terre, des rapports étroits, uniques ; mais il affirme qu'un jour, toutes les nations entreront dans ces rapports intimes et adoreront avec lui le même maître

et le même Dieu. Il se croit, lui, le peuple saint, le royaume de Dieu, et se sépare avec horreur des gentils impurs; il est néanmoins persuadé qu'un jour ces païens abhorrés, ceux-là même qui le ravagent, feront partie avec lui du grand royaume de Jéhovah. Et c'est lui, Israël, qui sera pour ces gentils l'instrument du salut, c'est par lui que la connaissance et le culte du vrai Dieu seront répandus dans le monde; à la fin des temps, toutes les familles de la terre seront bénies de la même bénédiction que lui, et la paix, la félicité régneront dans l'univers.

Ce peuple est bien en vérité unique et sans pareil.

Les autres, s'ils ne sont pas absorbés par le présent, ont les regards tournés vers le passé plus que vers l'avenir. L'antiquité grecque et latine rêve continuellement de l'âge d'or, par lequel l'humanité a inauguré sa vie sur la terre. Mais, après ces commencements d'innocence et de félicité sont venus les âges d'argent, d'airain et de fer, c'est-à-dire des époques de moins en moins innocentes et heureuses. C'est un progrès dans la décadence. Le monde et l'humanité, au lieu de se perfectionner, dégénèrent en vieillissant.

Cette conception de la vie, les Grecs et les Latins l'avaient reçue de leurs premiers pères, les Aryas. Du moins, si on ne la trouve pas dans le Rig-Veda, est-elle devenue la doctrine des Hindous; on sait qu'ils partagent le développement du monde en quatre périodes ou yougas dans lesquelles le mal va en augmentant, tandis que le bien diminue. Ces quatre périodes aboutissent à un déluge universel, à la suite duquel s'opère une nouvelle création (1). Ces religions ont donc le regret du passé, la crainte de l'avenir.

La religion d'Israël connaît, elle aussi, un commencement heureux de l'humanité sur la terre, un âge d'or ; elle place le premier homme dans l'Eden, séjour de l'innocence et de la félicité. Elle connaît aussi une déchéance de cette première dignité : l'homme par l'abus de sa liberté, et non par la fatalité des lois de l'être, est sorti de l'Eden, et est entré dans la douleur. Mais, loin de tourner ses yeux en arrière vers cet Eden perdu, et de désespérer de l'avenir, Israël porte ses regards en avant ;

(1) Cette décadence incessante des choses est inséparable de l'idée de l'émanation qui est au fond de la pensée hindoue : à mesure que les êtres s'éloignent de la source première et divine d'où ils découlent, ils dégénèrent.

il croit à l'avenir parce qu'il croit en son Dieu ; il affirme la victoire finale de l'ordre et du bien dans le monde (1). Et il sait qu'il jouera le grand rôle, dans ce divin dénoûment de l'histoire.

III.

Cherchons le fond de ces hautes ambitions, leur raison secrète et logique, le point enfin dans la conscience de ce peuple, dans sa foi et dans ses idées, le point d'où jaillissent, comme de leur source, ces espérances sans pareilles, si disproportionnées avec sa petitesse et sa naturelle lourdeur. Nous n'aurons pas à chercher longtemps.

Israël se croit le peuple de Dieu ; il est persuadé qu'entre le maître de l'univers et lui, il y a, comme nous venons de le rappeler, une relation étroite, exceptionnelle, unique, un véritable contrat liant indissolublement les deux parties. Il est convaincu qu'il est, petit peuple inconnu en son étroite terre de Canaan, le royaume dont Jéhovah, créateur des cieux et de la terre, est à la fois le Dieu et le roi. Comme le gland contient en soi le chêne, cette conviction primordiale renferme en elle toutes les immenses espérances d'Israël.

Je le sais, cette idée d'une sorte de contrat entre un peuple et son dieu n'est pas unique dans l'antiquité; rien n'est, au contraire, plus fréquent sous une forme ou sous une autre. Lisez les inscriptions cunéiformes déchiffrées par nos savants contemporains. Vous y verrez Assourbanipal et autres parler du dieu national Assour, dans des termes qui rappellent plus d'une fois

(1) Une seule religion, à ma connaissance, peut être comparée sous ce rapport à celle d'Israël, c'est la religion des Perses. Elle aussi affirme le triomphe final du bien sur le mal, et présente par conséquent avec les espérances d'Israël des points de contact frappants, dignes d'être étudiés. L'une de ces deux religions a-t-elle emprunté à l'autre? Les documents de la religion des Perses sont encore trop insuffisamment compris, la date de leur rédaction reste trop douteuse, pour qu'on puisse, dans l'état actuel de nos connaissances, rien affirmer là-dessus de certain et d'historique. Peut-être l'opinion la plus sage est qu'il n'y a emprunt d'aucun côté; qu'il y a développement indépendant de part et d'autre, déploiement régulier des principes premiers de chaque doctrine; par conséquent rapprochement plus apparent que réel; et, sous les ressemblances extérieures, un abîme entre les deux. Il suffit en effet de parcourir quelques pages de la traduction que Spiegel a donné de l'*Avesta*, pour être frappé de la distance qui existe entre la religion des Perses encore toute enveloppée dans la nature, toute pleine de magie et de formalisme, toute surchargée de litanies, et la religion essentiellement morale des Hébreux.

ceux des Israélites parlant de Jéhovah. Et, qui n'a remarqué la façon toute biblique dont le roi Mesa fait intervenir le dieu Kamos dans ses victoires? David ne parle pas autrement du Dieu qui lui assujettit les peuples.

Cependant ni l'Assyrie ni Moab ni aucun autre peuple, quelque fût le contrat qui l'unît à son Dieu, n'a nourri des espérances aussi vastes qu'Israël; nul non plus n'a exercé même une partie de l'influence souveraine qu'ont eue les enfants de Jacob sur le développement religieux de l'humanité! C'est que le dieu d'Assyrie, le dieu de Moab, le dieu des autres est un dieu spécial, borné, imparfait. Seul, le Dieu d'Israël est le Dieu unique, le créateur des mondes, le maître de l'univers, l'arbitre des peuples, et seul, il est saint. Là, est la différence fondamentale qui engendre toutes les autres. Là jaillit la source des espérances incomparables.

En effet, Israël est le peuple de Jéhovah et Jéhovah est le Tout-Puissant. Donc, Israël ne périra point. Quand toutes les puissances païennes se ligueraient contre lui, quand il verrait son territoire ravagé, sa capitale assiégée, prise et démolie, son temple profané, ses guerriers décimés, ses rois, ses nobles, ses prêtres, ses prophètes déportés; il ne cesserait de compter sur un retour final de grandeur. Le peuple de Dieu ne saurait avoir éternellement le dessous. L'honneur même de Dieu est engagé à lui garantir le triomphe définitif. Que diraient les nations, si Jéhovah laissait périr son peuple?

Jéhovah n'est pas seulement le Tout-Puissant; il est le Dieu saint. Donc, son peuple doit être saint. Il ne l'est pas; il sera châtié; et même si sévèrement qu'il en sera comme anéanti, mais le châtiment portera ses fruits, et, des débris de ce peuple, sortira une race nouvelle et sainte. Purifié par de terribles épreuves, Israël sera un jour digne de son Dieu. La justice et la sainteté habiteront au milieu de lui, et avec elles, une paix et une félicité inaltérables.

Jéhovah n'est pas le créateur d'Israël et de la Judée seulement; il a fait toutes choses et toutes choses sont à lui. Son empire ne saurait donc être borné aux limites étroites de la Judée et au petit peuple d'Israël. Un jour, la terre entière obéira à Jéhovah et toutes les nations le serviront. Le royaume de Dieu embrassera l'humanité et le monde. La gloire du peuple élu sera d'être le témoin et l'ouvrier de Jéhovah dans cette conversion universelle.

Prophète des peuples, il leur portera la connaissance du vrai Dieu.

On le voit : la conviction qu'avait Israël d'être le peuple de Jéhovah, et d'avoir ainsi pour roi le Dieu seul vrai et seul vivant, contenait en elle les magnifiques espérances que développèrent les prophètes.

Aussi, quand l'on veut étudier ces espérances et s'en rendre compte, la première question est de savoir d'où est venue à Israël cette conviction fondamentale? A quel moment et sous quelle influence s'est-elle formée en lui? Qu'est-ce qui lui a donné cette assurance si spéciale qu'il était le peuple choisi, le peuple particulier du maître des cieux et de la terre, du Tout-Puissant, de Jéhovah?

IV.

Si nous consultons sur cette question l'Ancien Testament, c'est-à-dire les seuls livres, les seuls documents qui nous soient restés des Hébreux, ils nous montrent le sentiment de l'élection divine de ce peuple présent à tous les moments de son histoire, et chez tous ses grands hommes. A partir du jour où il est établi dans la Palestine, nous ne pouvons saisir en aucune époque, l'origine de cette conviction nationale, ni retrouver les faits historiques qui en expliqueraient la naissance et la formation ; toujours nous rencontrons cette persuasion déjà existante, et faisant pour ainsi dire, partie naturelle et inséparable du tempérament, du caractère israélite.

Pour découvrir les faits qui firent entrer cette remarquable conviction dans l'âme de ce peuple, il nous faut remonter plus haut de génération en génération, il nous faut sortir même des frontières de Canaan, jusqu'à ce que nous arrivions à la grande époque où les tribus israélites, arrachées à la servitude d'Egypte, furent formées en nation par Moïse. Toute la législation donnée par ce grand prophète à ses compatriotes, se résume dans ce principe premier et fondamental : « Jéhovah, créateur des cieux et de la terre, seul Dieu vivant et vrai, est le roi d'Israël ; » tout entière, cette constitution n'est qu'un contrat synallagmatique entre Israël peuple de Jéhovah, et Jéhovah, roi d'Israël (1).

(1) Il se trouvera peut-être des critiques assez résolus pour nier la réalité historique de Moïse et de son œuvre; ou au moins, pour soutenir que s'il a existé, et s'il a

C'est donc là, sur les bords de la mer Rouge, ou plutôt c'est au pied du Sinaï qu'il faut se rendre, pour saisir l'origine de ce caractère unique qui distingue Israël du reste de l'humanité, et lui a fait une destinée sans pareille dans l'histoire. De même que pour comprendre la vie et la doctrine d'un saint Paul, il faut remonter à sa conversion sur le chemin de Damas, de même pour comprendre Israël, son développement, ses idées, ses espérances, enfin son rôle dans le monde, il faut remonter jusqu'à cette crise décisive, que nous serions tenté d'appeler aussi sa conversion, sur le chemin de la mer Rouge au Sinaï. Là est le fait créateur, sans lequel l'histoire d'Israël devient inexplicable, et vraiment contre nature (1).

V.

Je viens de dire le fait créateur. Mais, tout créateur qu'il est, ce fait n'a pas pu s'accomplir sans préparation; il a eu, comme tout autre fait historique, ses antécédents dans le passé. Cette législation n'est point tombée tout à coup du ciel sur les descendants de Jacob, par je ne sais quel hasard ou quel caprice. Il y a eu des raisons pour que cette constitution et les événements qui l'ont accompagnée se produisissent au milieu de ce troupeau d'esclaves, plutôt qu'au sein de toute autre peuplade. Supposez Moïse se présentant devant les populations grecques de l'Asie Mineure, asservies par un roi de Ninive ou d'ailleurs. Aurait-il

donné une législation aux Israélites, on n'est pas sûr d'avoir une seule de ses lois; qu'en tout cas, ce qu'il put enseigner ou commander à ces hordes, échappées de l'Egypte, fut sans aucun doute très-différent de ce que le Pentateuque nous présente comme étant de lui.

Je ne veux pas discuter ici avec des gens si pyrrhoniens et si dogmatiques sur le même sujet, niant qu'on puisse savoir ce qu'a fait Moïse, et prétendant hardiment savoir, quant à eux, ce qu'il n'a pas fait. Je me place, dans cette étude, sur le même terrain que la grande généralité des critiques, qui admettent que l'on peut connaître par le Pentateuque quelle fut, en ses principes, la législation de Moïse. Que, dans cet antique recueil, des additions ou des modifications venues plus tard se soient mêlées aux lois premières, que celles-ci ne nous aient pas été toutes conservées, c'est possible, je ne veux point le nier; mais on peut aisément prouver que les prescriptions plus récentes ne furent que le développement logique des principes posés par le divin législateur ou leur intelligente application à des besoins nouveaux; et il reste, après cela, assez de parties certainement authentiques pour qu'on puisse déterminer le caractère essentiel, et tracer les contours principaux de l'œuvre totale. Or, cela suffit pleinement à mon but aujourd'hui.

(1) C'est souvent à quoi l'on aboutit en ne voulant à aucun prix du surnaturel dans l'histoire. Pour ne rien admettre de supérieur à la nature, on se jette dans ce qui lui est contraire.

pu être ce qu'il a été et faire ce qu'il a fait? Aurait-il pu avoir l'idée de parler à ces Grecs du Tout-Puissant, de leur élection particulière et des magnifiques promesses faites à leurs pères? Ne pouvant se rattacher à des traditions, à un passé de ce genre, aurait-il eu seulement la pensée de leur proposer sa théocratie? A supposer que de telles idées fussent venues à l'esprit d'un Moïse grec, ses compatriotes n'y eussent rien compris, et eussent traité le prophète de visionnaire, de fou extravagant, tout autrement que ne firent les Grecs d'Athènes entendant les choses étranges de saint Paul.

On comprend qu'il était nécessaire, pour que l'œuvre de Moïse fût seulement possible, que ce législateur rencontrât chez les enfants d'Israël des croyances, des souvenirs, des espérances, une certaine conception des autres et d'eux-mêmes, enfin quelque chose à quoi il pût se rattacher. Ainsi, Moïse se donnait au peuple comme l'envoyé du Tout-Puissant ; il fallait que les Israélites eussent entendu parler de ce Tout-Puissant, et le connussent capable de se révéler aux hommes et d'envoyer des prophètes. Moïse parlait à Israël des desseins que ce Dieu avait sur lui ; il fallait qu'il y eût au sein de ces tribus, des souvenirs, — endormis, si l'on veut par un long séjour dans la terre païenne, mais non entièrement éteints et susceptibles de réveil ; — des traditions sur les patriarches des anciens temps, sur les promesses qui leur avaient été faites par le Tout-Puissant. Sans quoi, Moïse non-seulement n'aurait été suivi, mais même n'aurait été compris de personne.

Or, qu'on veuille bien le remarquer, les récits qui nous sont parvenus sur l'œuvre de ce grand prophète, concordent tout à fait avec ces nécessités de la psychologie historique. On ne nous y représente pas Moïse comme un révélateur qui vient annoncer aux enfants d'Israël un Dieu jusque-là inconnu de leurs pères, et fonder une religion nouvelle. Il n'appuie pas son autorité uniquement sur les communications que lui aurait faites une divinité mystérieuse, connue de lui seul ; il l'établit avant tout sur les croyances des Hébreux et sur leurs traditions. Il vient à eux au nom du Dieu qu'ils adorent, au nom du Dieu que servaient leurs ancêtres, au nom du Dieu qui avait fait alliance avec leurs pères. Il donne un nouveau nom (1) à ce Dieu ; mais ce nom, en

(1) Encore paraît-il que ce nom n'a pas été créé par lui ; il existait déjà, Moïse n'a fait que lui conférer l'honneur d'être le nom propre de Dieu en tant que roi d'Israël.

définissant avec plus de profondeur la divinité, n'en change pas le caractère; c'est un Dieu mieux compris, mieux révélé, plus vivant et plus rapproché; ce n'est pas, encore une fois, un Dieu nouveau! C'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob.

Il était impossible qu'il n'en fût pas ainsi. La législation de Moïse, telle que nous la connaissons dans ses parties les plus sûrement authentiques, exige ces antécédents en Israël, car elle n'était possible que chez un peuple ayant déjà et ces croyances et ces traditions. Quand donc nous trouvons, dans la Genèse, le récit des relations du Tout-Puissant avec les patriarches, nous ne rencontrons rien à quoi nous ne dussions nous attendre, et qui ne fût, d'une manière générale, dans les vraisemblances, je dirais volontiers, dans les postulats de l'histoire. Cette préparation était réclamée par le fait dûment attesté de la législation de Moïse.

Qu'on prétende tant qu'on voudra que les récits de la Genèse, composés ou rassemblés à une époque dont on ignore la date précise, en tout cas, à une distance considérable des événements qu'ils rapportent, ont dû être pénétrés çà et là par la légende populaire; qu'on soutienne encore que, rédigés après la législation de Moïse, ils ont sans doute reçu, en bien des points, une couleur plus forte, une précision plus grande dans le sens de cette législation. Qu'importe au point de vue largement historique, auquel nous nous plaçons? Il reste toujours, que le fait certain de la législation de Moïse confère au fond essentiel de ces antiques traditions un caractère positif d'historicité; puisque ces traditions nous représentent la préparation organique et nécessaire de cette législation; puisqu'elles constituent le terrain sur lequel seul elle pouvait s'établir. Avec elles, l'œuvre de Moïse, comme tout grand fait historique, se présente à nous fortement appuyée sur le passé, en même temps que portant en elle-même tout un avenir.

C'est principalement sous ce dernier aspect que je la veux considérer en cette esquisse; il est donc temps d'examiner de plus près cette législation, au point de vue de l'espérance messianique. C'est ce que je ferai, s'il plaît à Dieu, dans un second article.

CHARLES BOIS.

(*Suite.*)

ESSAI

SUR L'AUTHENTICITÉ DU PREMIER ÉVANGILE

Nous sommes de ceux qui reconnaissent franchement la légitimité de la critique, appliquée aux écrits qui composent les deux recueils de l'Ancien et du Nouveau Testament. A une condition toutefois : c'est que cette critique, se plaçant comme toute autre sur le terrain de l'histoire, recherchant et constatant les faits, tire et proclame les conclusions qui s'imposent à elle, quelles qu'elles soient.

Mais si, reniant cette méthode de l'observation, admise dans toutes les sciences et qui les a transformées, la critique biblique substitue aux faits des hypothèses, obéit à des présuppositions toutes subjectives qui varient d'homme à homme et d'époque en époque; si, en particulier, elle a pour point de départ telle philosophie qui, avant tout examen, relègue dans le domaine des fables le contenu des livres dont il s'agit précisément d'apprécier l'historicité, alors une telle critique perd ses droits, car elle n'appartient plus à la science. Que sera-ce si, séduite par la vaine gloire des nouveautés, et peut-être, hélas, aveuglée par la haine, elle trahit par la nature des arguments qu'elle invente, ce but secret qui lui a valu le titre mérité de critique destructive!

D'un autre côté, nous reconnaissons tout aussi peu la légitimité d'une critique qui, inspirée par la peur de la vérité, ayant par devers soi des résultats positifs auxquels il faut aboutir à tout prix, ignore ou nie les objections, se contente de tous les

arguments et, pour le besoin de sa cause, fait violence aux documents et aux faits plutôt que de s'y soumettre. De part et d'autre, pour être digne de son objet sacré, la critique biblique doit être sincère avant tout.

Est-ce à dire que nous exigions un désintéressement poussé jusqu'à l'indifférence? Ce serait demander l'impossible et le faux. Nous déclarons absurde la thèse qu'il faut avoir cessé de croire à l'Evangile pour en examiner les documents ou le contenu. Nous regardons comme une chimère la prétention de n'apporter à cette étude de présuppositions d'aucune sorte. Le critique peut-il faire abstraction de l'homme? L'incrédulité juge-t-elle comme la foi, ou l'amour comme la haine?

Seulement, pour que la critique biblique reste impartiale et libre, il faut que la foi de ceux qui croient ait trouvé un fondement élevé bien au-dessus de toutes les questions qui se débattent autour de nos saints livres. Quelle que soit la solution finale de ces questions concernant tel ou tel de ces écrits, la confiance suprême de l'Eglise ne saurait en être compromise, parce qu'elle repose, non sur un problème de critique, mais sur son Sauveur et son Chef qui a dit : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point.

La critique hostile le sait fort bien. Aussi ce sont précisément ceux de nos livres qui renferment les paroles mêmes du Maître, qui sont aujourd'hui le plus en butte à ses attaques. Des quatre récits de la vie du Sauveur deux ont été de tout temps attribués à des témoins oculaires de cette vie. Mais aujourd'hui l'un d'eux, Matthieu, est décidément, pense-t-on, resté sur le champ de bataille; l'autre, Jean, doit succomber sous le poids des doutes et des négations. De tous les quatre il ne reste que des lambeaux épars altérés par la tradition et je ne sais par combien de rédactions successives... Voilà une belle tâche pour la saine critique à laquelle incombe l'*onus probandi*. Aussi est-elle loin de s'y soustraire.

L'essai suivant, sur l'évangile qui porte le nom de l'apôtre Matthieu, a simplement pour but de demander à l'histoire et à ce livre lui-même quels sont ses titres à notre confiance.

I.

Peu de détails biographiques sont parvenus jusqu'à nous con-

cernant l'apôtre de Jésus-Christ auquel est attribué le premier de nos évangiles. Il était occupé comme péager dans un bureau des impôts sur les bords du lac de Génésareth, lorsque le Seigneur l'appela à l'apostolat. Soit qu'il eût déjà été préparé à cette haute vocation par une connaissance précédente avec le Sauveur, ce qui est probable, soit que cet appel fût sa première relation avec Celui en qui il reconnut un envoyé de Dieu, il abandonna aussitôt ses travaux et ses avantages terrestres et il suivit Jésus. Il possédait une maison et des biens dont il voulut faire encore usage pour donner à son Maître un banquet auquel il invita un grand nombre de péagers, ses compagnons de travail, afin, sans doute, qu'ils eussent, eux aussi, l'occasion de voir et d'entendre celui dont la voix puissante venait de décider de sa vie. Si notre premier évangile est de lui, c'est lui-même qui raconte ces faits (IX, 9-13) ; mais il a soin, par un sentiment de modestie, qui n'a pas toujours été compris, de ne pas dire que ce repas fut donné par lui et dans sa maison. Deux autres évangélistes qui n'ont pas le même motif de garder le silence (Marc II, 14 et suiv., et Luc V, 27 et suiv.) nous apprennent ce que Matthieu avait voulu taire.

Mais ces deux évangélistes nomment *Lévi*, et non *Matthieu*, l'homme ici appelé par le Seigneur. De là, quelques critiques ont conclu à la non-identité de Lévi et de Matthieu, dont ils ont fait deux disciples au lieu d'un seul ; d'autres ont vu dans ce récit une erreur qu'ils mettent sur le compte du premier évangile, d'où il résulterait que cet évangile ne peut pas être de Matthieu. — La solution de la question paraît pourtant assez simple. Voici un fait rapporté par trois historiens avec des circonstances détaillées et parfaitement identiques, ce qui prouve jusqu'à l'évidence qu'il s'agit pour eux d'un seul et même événement. Bien plus, la difficulté disparaît entièrement quand, plus tard, on rencontre dans tous les catalogues des apôtres, ceux de Marc et de Luc aussi bien que dans le premier évangile, le nom de Matthieu et nulle part celui de Lévi (Matth. X, 3 ; Marc III, 18 ; Luc VI, 15 ; Actes I, 13). Voilà donc l'accord retrouvé. Sinon, qu'est devenu Lévi ? La conclusion qui s'impose à tout lecteur non prévenu et qui a été admise de tout temps, tant elle est simple et naturelle, c'est que Lévi adopta après sa conversion le nom de Matthieu (1) qui prévalut dès lors,

(1) Ou Matthai, contracté de Matthathai ou Matthathia, qui signifie *don de l'Eternel*, Théodore.

comme le nom adopté de Pierre, de Paul. Matthieu, en racontant sa conversion, emploie son nouveau nom qu'il affectionne; Marc et Luc, plus objectifs dans leurs récits, se servent du nom que portait le disciple jusqu'à l'époque de sa vocation. Peut-on ne pas trouver fondée l'observation du savant Winer, honnête rationaliste, « que les raisons de ceux qui distinguent Lévi de Matthieu sont insignifiantes, en partie misérables, si du moins l'on n'est pas d'avance décidé contre l'authenticité du premier évangile? (1) » Il est vrai que quelques-uns des mêmes critiques qui refusent d'admettre ce changement de nom, se réconcilient tout à coup d'une autre manière avec cette hypothèse, afin de retrouver leur Lévi quelque part dans l'histoire évangélique. Voyant (Marc II, 14) que le père de Lévi s'appelait Alphée et se souvenant que le père de Jacques le Mineur se nommait aussi Alphée (Matth. X, 3 et suiv.) ils en ont conclu que Lévi et Jacques étaient deux noms désignant le même disciple. D'autres encore ont identifié Lévi avec le disciple Jude, fils de Lebbée. Ces suppositions gratuites n'ont de fondement que dans l'imagination de leurs auteurs.

Selon Clément d'Alexandrie (*Pædag.*, II, 1), Matthieu prêcha l'Evangile durant quinze années à Jérusalem, se distinguant par une vie rigoureusement ascétique. Il n'y a aucune raison de suspecter ces données, confirmées par d'autres témoignages, surtout par celui d'Eusèbe (*Hist. ecclés.*, III, 24), qui ajoute qu'après avoir prêché la foi aux Hébreux, il s'en alla aussi chez d'autres nations (ἐφ' ἑτέρους). Quelles nations? Des historiens nomment l'Ethiopie (Rufin, *Hist. ecclés.*, X, 9; Socrates, *Hist. ecclés.*, I, 19), d'autres la Macédoine ou diverses contrées de l'Asie; traditions très incertaines. Elles ne le sont pas moins quant à sa mort, qui fut naturelle, selon les uns, couronnée du martyre, selon les autres (2).

II.

Matthieu, l'apôtre de Jésus-Christ, est-il l'auteur du premier évangile? A cette question l'Eglise chrétienne a répondu oui, d'un consentement absolument unanime pendant dix-huit siècles. De

(1) Winer, *Realwœrterbuch*, art. *Matthæus*.
(2) Voir sur ces traditions diverses, Credner, *Einleitung in das Neue Testament*, t. I, p. 58 suiv.

nos jours il s'est élevé dans la critique des négations hardies et des doutes sincères, doutes fondés sur des difficultés qu'il faut reconnaître, doutes qu'on ne dissipera pas par des accusations d'incrédulité, car ils sont aujourd'hui partagés par des hommes dont la foi chrétienne est au-dessus de toute suspicion. — Il convient donc avant tout d'interroger l'histoire.

Les témoignages historiques que nous avons à consulter sont de deux ordres : d'abord, ceux qui concernent nos quatre évangiles dans leur ensemble et dont le bénéfice revient naturellement au premier ; puis, ceux qui ont pour objet cet évangile pris isolément.

Il est, relativement à nos quatre évangiles, un fait incontestable et incontesté, c'est que, entre le milieu et la fin du second siècle, c'est-à-dire de cinquante à cent ans après la mort des derniers apôtres, ces quatre livres étaient universellement connus dans l'Eglise chrétienne et universellement reçus comme documents authentiques de la vie du Seigneur, reposant sur l'autorité apostolique. Ce fait est élevé au-dessus de tout doute possible, entre autres par trois témoins qui le constatent non en quelques passages isolés, mais pour ainsi dire à chaque page de leurs nombreux écrits, tous pénétrés de la vie du Sauveur et de ses paroles puisées dans nos évangiles. Ces témoins sont Irénée, Clément d'Alexandrie, et Tertullien.

Irénée, né et élevé dans les contrées de l'Asie Mineure, où saint Jean était mort à peine vingt ou trente ans auparavant ; disciple de Polycarpe, qui était lui-même disciple de saint Jean (1) ; qui connaissait à fond les hommes et les choses dans les Eglises d'Orient et à Rome, où il avait séjourné, — Irénée, l'apôtre des Gaules, évêque de Lyon en 177, et martyr pour la cause de son Maître, en appelle sans cesse à nos quatre évangiles comme au témoignage apostolique ; il cite à chaque page de nombreux fragments de tous ces évangiles et du Nouveau Testament tout entier comme preuves décisives dans sa grande controverse contre les hérétiques. Il rapporte que « Matthieu le premier écrivit son évangile pour les Hébreux et dans leur propre langue ; » qu'ensuite « Marc, disciple et interprète de Pierre, » nous a transmis

(1) On comprend d'après cela la valeur du témoignage d'Irénée, que la critique négative s'efforce d'affaiblir par de fort pauvres arguments. Entre lui et saint Jean il y un seul homme, un saint martyr. Voir, dans l'*Encycl.* de Herzog, l'art. *Irénée*, t. VII p. 46 suiv.

les choses que l'apôtre avait prêchées; qu'après lui Luc, disciple de Paul, consigna dans son livre l'évangile que Paul annonçait; qu'enfin « Jean, disciple du Seigneur, qui avait reposé sur son sein, » édita son évangile tandis qu'il demeurait à Ephèse (1). On voit, du reste, que ce récit est en parfaite harmonie avec l'histoire du Nouveau Testament. Irénée, selon l'esprit allégorique de son temps, qui n'infirme en rien la nature historique d'un fait, compare nos quatre évangiles aux quatre vents des cieux « répandant l'incorruptibilité, et vivifiant les hommes; » il y voit les quatre colonnes de l'Eglise dispersée sur toute la terre, car « l'appui et la fermeté de l'Eglise c'est l'Evangile et l'Esprit de vie; » il les considère enfin comme réalisant la vision du prophète, le chérubin aux quatre faces; « car l'artisan de toutes choses, le Verbe qui est assis sur les chérubins, qui renferme toutes choses, qui a été révélé aux hommes, nous a donné l'Evangile sous quatre formes (ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον); » puis, il s'applique à caractériser d'après cette image les évangiles de Jean, de Luc, de Marc et de Matthieu. Rapprochant enfin le Nouveau Testament de l'Ancien, il compare nos trois premiers évangiles aux alliances de Dieu avec Adam, Noé et Moïse, tandis que le quatrième, résumant toutes choses, élève l'homme jusqu'au royaume céleste (2).

Irénée, combattant les hérétiques de son époque, nous apprend, par toute sa polémique, qu'eux-mêmes avaient nos quatre évangiles entre les mains, que jamais ils n'en révoquèrent en doute l'origine apostolique, mais qu'ils s'en servaient pour en corrompre le sens. « Telle est, dit-il, l'autorité des évangiles que les hérétiques eux-mêmes leur rendent témoignage, chacun d'eux en faisant son point de départ pour confirmer sa doctrine (3). » Et après avoir montré quel usage les ébionites, Marcion, les valentiniens et d'autres faisaient de nos quatre évangiles, il conclut : « Ainsi donc, lorsque ceux qui nous contredisent et qui

(1) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, V, 8.

(2) Irénée, *Advers. Hær.*, III, 11, 8.

(3) Tanta est autem circa Evangelia hæc firmitas, ut et ipsi hæretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam. *Ibid.*, § 8. — La preuve historique pour nos évangiles par les écrivains hérétiques ou païens du second siècle peut être fournie non moins complète que par les Pères de l'Eglise. Cette preuve est d'autant plus convaincante que ce sont des adversaires qui déposent ce témoignage. Or, ce travail a été fait par plusieurs, entre autres de la main d'un maître en fait de critique historique, Hug, dans sa savante *Einleitung in die Schriften des N. T.*, t. I, p. 41 suiv.

récusent notre témoignage en appellent aux mêmes évangiles, notre démonstration à cet égard est ferme et vraie (*firma et vera est nostra de illis ostensio.*) » — Les écrits d'Irénée prouvent également avec la dernière évidence combien l'Eglise de son temps et d'avant lui était nettement fixée sur le nombre de nos quatre évangiles, sans aucune hésitation au sujet d'écrits apocryphes. « Nous avons montré, dit-il, par de nombreuses et puissantes raisons quant au nombre qu'il n'y en a pas plus de quatre et qu'il n'y en a pas moins, parce que ce sont là les seuls vrais, les seuls fermes. » Il reste donc historiquement acquis qu'aux jours d'Irénée notre recueil des quatre évangiles était universellement reçu comme le témoignage apostolique de la vie de Jésus, ce qui suppose nécessairement que l'origine de ces livres, déjà partout répandus, remontait jusqu'au temps des apôtres.

Clément d'Alexandrie, ce philosophe chrétien qui donna tant d'éclat à la célèbre école de cette ville où il remplaça son maître Panténus vers l'an 189, cite tous nos évangiles comme autorité apostolique et il les distingue expressément des écrits apocryphes, ajoutant cette remarque significative à une parole du Seigneur qu'il venait de rapporter : « Nous n'avons point cette parole dans les quatre évangiles qui nous ont été transmis, mais dans celui qu'on appelle selon les Egyptiens (1). » — Eusèbe nous apprend que dans son livre perdu des *Hypotyposes*, Clément avait commenté tous les livres des deux Testaments, sans même en excepter les antilégoumènes. « Dans ce même livre, continue l'historien, Clément rapporte de cette manière le récit qu'il avait reçu des anciens presbytres concernant l'ordre des évangiles : « D'abord, dit-il, ont été écrits les évangiles qui renferment les « généalogies (Matth. et Luc), » puis Clément raconte en détail les circonstances dans lesquelles furent composés les évangiles de Marc et de Jean (2). On voit, en lisant tout ce passage, que Clément d'Alexandrie, pas plus qu'Irénée, n'a nullement l'intention de prouver l'origine apostolique des évangiles sur laquelle il n'y avait pas le moindre doute dans les Eglises, mais seulement de constater les circonstances où ils furent composés, et cela par les témoignages des anciens Presbytres (τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων), ce qui, à cette époque, quatre-vingts ans après la mort

(1) Ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτρασιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν. *Strom.*, l. III.
(2) Eus., *Hist. ecclés.*, VI, 14.

des derniers apôtres, indiquait évidemment les serviteurs de l'Eglise de l'âge apostolique.

Quant à Tertullien, dont les écrits sont pleins du Nouveau Testament qu'il invoque sans cesse comme l'autorité apostolique dans l'Eglise, il suffira, relativement aux évangiles, de rappeler sa longue polémique contre Marcion. Là il accuse cet hérésiarque d'avoir falsifié l'évangile de saint Luc pour l'opposer aux autres évangiles. « Avant tout, dit-il, nous établissons que le livre des évangiles (*evangelicum instrumentum*) a pour auteurs les apôtres auxquels la charge de promulguer l'Evangile avait été imposée par le Seigneur lui-même. S'ils ont aussi pour auteurs des disciples des apôtres (*apostolicos*, Marc et Luc) ces derniers n'ont pas écrit seuls, mais avec les apôtres et après les apôtres. Car la prédication des disciples pourrait être suspecte de vaine gloire, si elle n'était appuyée de l'autorité des maîtres et de l'autorité de Christ même, qui a fait les maîtres apôtres. Ainsi donc ils nous inspirent la foi par les apôtres, Matthieu et Jean, et ils l'affermissent par les disciples, Luc et Marc, portant tous les mêmes principes relativement à un seul Dieu créateur, et à son Christ, né d'une vierge et accomplissement de la loi et des prophètes. Car, si la disposition des récits varie, elle n'en est pas moins d'accord sur le point capital de la foi, ce dont Marcion ne convient pas (1). » Ailleurs, Tertullien renvoie son adversaire à la vraie source du témoignage historique, les Eglises apostoliques de toutes les contrées. « La même autorité des Eglises apostoliques garantit aussi les autres évangiles que nous avons par elles, et selon elles, je veux dire les évangiles de Jean et de Matthieu ; — et quant à celui qu'a édité Marc, il est attribué à Pierre, dont Marc était l'interprète, comme celui de Luc est attribué à Paul (l. IV, c. v.).

On comprend que ce qui importe ici à notre but ce n'est point l'apologie des évangiles contre Marcion, mais le fait que ces évangiles étaient universellement connus dans les Eglises, et par Marcion lui-même qui en niait l'autorité, comme par Tertullien. D'autres citations de ce Père que nous pourrions multiplier à volonté seraient superflues.

(1) *Adv. Marcion.*, IV, 2. « Viderit enim si narrationum dispositio variavit dummodo de capite fidei conveniat, de quo cum Marcione non convenit. » — Voilà une apologie qui sait reconnaître les faits sans permettre à l'erreur d'en tirer de fausses inductions.

Il est donc constant que dès la seconde moitié du second siècle le témoignage d'Irénée nous montre nos quatre évangiles reçus avec leur autorité apostolique dans les Eglises des Gaules, où il exerçait son ministère, de l'Asie Mineure, sa patrie, d'Italie où il avait voyagé; que les écrits de Clément d'Alexandrie établissent le même fait pour l'Egypte; qu'enfin Tertullien le démontre pour les Eglises d'Afrique.

Il faut ajouter qu'à la même époque nos évangiles, déjà traduits en langue syriaque, étaient répandus par la *Peschito* dans toutes les Eglises d'Orient, tandis que les Eglises d'Afrique possédaient des versions latines. Il faut ajouter encore que le canon de Muratori est venu dans les temps modernes confirmer par un témoignage irrécusable des faits déjà si certains.

Tel était déjà l'état des choses à la veille des immenses travaux critiques d'un Origène, d'un Eusèbe, d'un Jérôme et de tant d'autres savants serviteurs de Dieu, si bien placés pour peser tous les témoignages de leurs devanciers et qui, à leur tour, ont livré à leurs successeurs tous les résultats de leurs laborieuses recherches, avec la certitude qu'ils avaient acquise de l'origine apostolique de nos évangiles.

Il est donc permis de se demander quand et comment ces livres, à supposer qu'ils ne fussent pas authentiques, auraient pu usurper à la fin du second siècle cette universelle autorité apostolique. Cent ans à peine nous séparent de la mort des derniers apôtres; il n'y a, entre ces apôtres et les témoins que nous venons de citer, que deux générations d'hommes, entre Irénée et saint Jean que le martyr Polycarpe, et ce temps aurait suffi pour faire accepter à toutes les Eglises cette immense imposture!

Mais que dis-je? ce temps lui-même n'est pas vide de témoignages historiques, il ne laisse pas le champ libre à des inventions. Il est rempli tout entier par une chaîne ascendante de témoins qui, par Théophile d'Antioche (1), par Tatien (2), par Justin Martyr, par Papias, par Polycarpe, par Ignace, remonte jusqu'à l'âge apostolique. C'est ce qu'avoue, avec sa bonne foi

(1) Théophile, évêque d'Antioche, écrivit au deuxième siècle sur les quatre évangiles un livre perdu dont Jérôme parle ainsi : Theophilus quis quatuor Evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta reliquit. *Epist.*, 151, ad Alg. quæst., 5.

(2) Auteur d'un essai harmonistique sur les quatre évangiles, auquel il avait donné e titre remarquable de *Diatessaron*, c'est-à-dire : Evangile formé de quatre. Eus., *Hist. eccl.*, IV, 29.

ordinaire, un critique moderne plus connu par ses négations que par ses affirmations, de Wette (1).

Tout homme non prévenu adoptera la conclusion formulée avec une si triomphante certitude par le témoin le plus compétent de toute l'antiquité chrétienne, Origène, le savant critique d'Alexandrie, né au second siècle, qui ne se mit à commenter nos quatre évangiles qu'après s'être entouré, par d'immenses travaux, par de nombreux voyages, de tous les documents relatifs à l'origine de nos livres saints, et qui, l'un des premiers, en dressa le catalogue pour le transmettre à la postérité. Or, sa conclusion, qui rend inutiles toutes les pages que nous pourrions extraire de ses nombreux écrits, la voici : « Les quatre évangiles sont ce qu'il y a de plus incontestable dans l'Eglise de Dieu qui est sous le ciel (2). »

III.

Historiquement on pourrait conclure que l'authenticité de l'évangile de Matthieu est démontrée par ce qui précède; mais nous voulons recueillir encore les témoignages qui le concernent en particulier. Nous les écouterons d'abord, sans nous préoccuper de la langue dans laquelle cet évangile fut originairement écrit, ni de l'interprétation à donner au témoignage de Papias, — deux questions auxquelles nous reviendrons. — Nous commencerons par les citations de cet évangile qui se trouvent dans les Pères apostoliques mêmes, afin de confirmer par leur témoignage le jugement de de Wette que nous venons de rappeler.

Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie dans la première moitié du second siècle (vers l'an 110), avait été, selon le témoignage d'Irénée, auditeur de saint Jean et aussi de Polycarpe. Il écrivit un livre intitulé λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, pour la composition duquel il nous apprend qu'il avait recueilli avec soin

(1) *Einleitung in die canonischen Bücher des N. T.*, § 76. « Il y a encore, dit-il, des témoignages des contrées les plus diverses et de tous les partis de l'Eglise qui arrivent jusqu'à l'âge apostolique. »

(2) Eus., *Hist. ecclés.*, VI, 25 : περὶ τῶν τεσσάρων Εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίῤῥητα ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ. Origène énumère à la suite de ces paroles, nos quatre évangiles et leurs auteurs, commençant par « Matthieu, qui fut autrefois péager, puis apôtre de Jésus-Christ, » et attribuant, avec toute l'antiquité, l'évangile de Marc à l'influence de l'apôtre Pierre et le récit de Luc à celle de saint Paul.

de la bouche de ceux qui avaient conversé avec les apôtres « ce qu'avaient enseigné André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu et les autres disciples du Seigneur. » (Eus., *Hist. ecclés.*, III, 39.) Parmi ces renseignements se trouvent ceux qu'il avait ainsi obtenus sur la composition des évangiles de Marc et de Matthieu. De ce dernier, il dit simplement qu'il avait écrit en dialecte hébreu *les oracles* (τὰ λόγια), et que « chacun les interprétait ou les traduisait comme il pouvait, » pour ceux qui dans l'Asie Mineure ne comprenaient pas cette langue. Mais cela ne prouve point qu'au temps de Papias l'évangile grec de Matthieu ne fût pas connu dans ces contrées, car il parle d'un temps déjà ancien (ποτε) et il dit, non que chacun *interprète*, mais *interprétait* (ἡρμένευσε) cet évangile. Nous devrons revenir à ce témoignage.

Un autre témoin beaucoup plus important est Justin Martyr. Né à l'issue du siècle apostolique, ou dans les premières années du second siècle, écrivant vers l'an 140, cet ancien philosophe, le premier en date des apologètes chrétiens, nous a laissé d'importants écrits, heureusement conservés, et dans lesquels on peut puiser à pleines mains des citations de nos évangiles qu'il connaissait à fond, en particulier de Matthieu qui nous concerne ici. Il nomme ces évangiles tantôt : *Mémoires des apôtres* (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων), tantôt εὐαγγέλια, les évangiles (1). « *Il est écrit dans l'Evangile* : Toutes choses m'ont été remises par le Père, et personne ne connaît le Père que le Fils, et nul ne connaît le Fils que le Père, et ceux à qui le Fils l'aura révélé. » (*Dialogue contre Tryphon*, comp. Matth. XI, 27). Mais ici il faut renoncer à citer. En effet, Kirchhofer (*Quellensammlung*, p. 89 et suiv.), auquel nous renvoyons, n'a pas recueilli moins de *seize* pages de citations de Justin, tirées de l'évangile de Matthieu. On pourrait reconstruire, d'après Justin, tout le sermon sur la montagne et le premier évangile presque en entier. Il faut remarquer encore : 1° que si parfois cet écrivain rapporte de mémoire des paroles ou des faits de l'histoire évangélique, ses citations sont le plus souvent *textuelles*; 2° qu'il en est ainsi de beaucoup de passages que le premier évangile renferme seul; 3° que dans les citations de l'Ancien Testament, où Matthieu ne se conforme ni

(1) Voir sur ces écrits apostoliques, ainsi désignés par Justin, le savant ouvrage de Semisch : *Die apostol. Denkwürdigkeiten des Mærtyrers Justin*, Greifswald, 1848 qui ne laisse plus subsister de doutes sur l'identité de ces livres avec nos évangiles, bien qu'il se trouve dans Justin un petit nombre de données qu'il devait à la tradition et non aux évangiles. — Voir aussi de Wette, *Einleitung*, 3e édit.

à l'hébreu ni aux Septante, Justin le suit littéralement, ce qui prouve encore, par un détail frappant, qu'il avait notre évangile sous les yeux. — Et, qu'on ne l'oublie pas, cet usage habituel de notre premier évangile, cité ainsi par Justin comme autorité apostolique, est d'autant plus remarquable que nous sommes ici vers l'an 38 ou 40 du second siècle, c'est-à-dire à une courte distance de la mort des derniers apôtres.

Parmi les Pères apostoliques on peut remarquer encore Polycarpe (*Epist.* II et VII) citant littéralement des passages de Matthieu tels que chap. VII, 12 ; V, 3, 10 ; VI, 13 ; XXVI, 41 ; — Ignace (*ad Smyrn.*, chap. VI, et *ad Rom.*, chap. VI), comp. Matth. XIX, 1 ; XVI, 26 ; Clément de Rome (*Ep.* I, chap. XLVI), comp. Matth. XII, 14. — Mais ici vient se ranger un témoignage qui, à lui seul, suffit pour contrarier singulièrement la critique négative avec sa tendance à faire descendre la composition de nos évangiles de sa haute origine apostolique : c'est celui de Barnabas. Jusqu'en 1859 on n'avait les cinq premiers chapitres de son épître que dans une traduction latine. On lisait au chapitre IV, une citation de notre premier évangile avec cette formule, dont on connaît toute la signification : *Sicut scriptum est.* « Prenons garde que nous ne soyons trouvés, *selon qu'il est écrit*, beaucoup d'appelés et peu d'élus. » (Matth. XX, 16 ; XXII, 14.) Pas moyen d'attribuer ces paroles à la tradition, elles sont *écrites* et Matthieu les a seul. Que fera la critique ? Elle décidera que ce *sicut scriptum est*, est dû au traducteur latin de Barnabas. « Cela sent la glose, » dit-elle. Mais voici que l'écrit original de Barnabas sort de la poussière avec le manuscrit du Sinaï, et reproduit notre citation avec la fatale formule : ὡς γέγραπται ! Vous croyez que la critique est convaincue ? Pas du tout ; Barnabas cite là, non pas les paroles si connues de Jésus, mais devinez quoi ? Ces mots du quatrième livre d'Esdras : « Il y en a beaucoup de créés, mais peu qui survivent ! » Ainsi le *veut* le Dr Volkmar. C'est qu'aussi, comment tolérer un pareil témoignage dans un écrit qui date des premières années du second siècle, et qu'un savant critique fait même remonter jusqu'à dix ou vingt ans après la destruction de Jérusalem ? (1).

(1) Weitzsæcker : *Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem Cod. Sinaïticus*, p. 34. — Ce critique cherche aussi, mais sans succès, à affaiblir le témoignage que nous venons de rappeler. — Voir par contre l'intéressant opuscule de Tischendorf : *Wann wurden unsere Evangelien verfasst?* Leipsic, 1865. P. 42 suiv. C'est ce savant critique qui, après avoir découvert l'écrit original de Barnabas, cite les faits qui précèdent.

. Après ces Pères apostoliques, écrivant à une époque si rapprochée des premiers disciples de Jésus-Christ, il faudrait écouter le témoignage involontaire mais d'autant plus concluant des écrivains du même temps qui furent les ennemis du christianisme, un Celse, un Marcion, un Valentin, un Basilides et d'autres qui tous possédaient notre premier évangile aussi bien que les trois suivants et s'en servaient pour y puiser des railleries, ou des arguments contre l'histoire évangélique. Mais, pour abréger, nous préférons renvoyer aux Introductions générales au Nouveau Testament.

Mais de là, passant sous silence les témoins intermédiaires, redescendons jusqu'au point de départ indiqué ci-dessus en parlant des évangiles en général, c'est-à-dire jusqu'à l'époque des grands écrivains ecclésiastiques de la fin du second siècle et du commencement du troisième. Nous nous retrouvons en présence de ces hommes éminents dans l'Eglise de qui nous avons appris déjà que ces évangiles étaient reçus comme apostoliques dans toutes les parties du monde où le christianisme avait pénétré. Or, que nous disent-il de l'écrit de Matthieu en particulier? Ils en nomment l'auteur, en citant ou en commentant son livre, non pour en démontrer l'authenticité, il n'y avait pas parmi eux le plus léger doute à cet égard, mais simplement pour en tirer des enseignements religieux. Ainsi Irénée répète à diverses reprises, que Matthieu a écrit son évangile pour les Hébreux et en langue hébraïque (1), « afin de prouver à son peuple que le Messie était né de David. » Matthieu, dit-il, annonça la naissance humaine du Seigneur (κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ γέννησιν), disant : *Le livre de la généalogie de Jésus-Christ* (Matth. I, 1; *Adv. Hær.*, III, 11, 8). Puis, il cite divers passages de cet évangile par lesquels Matthieu prouve à son peuple sa grande thèse qui est, en effet, tout le but de son livre. — Tertullien, reconnaissant à notre évangile le même but, en cite également les premiers mots; mais voici en quels termes il en désigne l'auteur : « Ipse in primis Matthæus, *fidelissimus Evangelii comentator*, *uti comes Domini*, non aliam ob causam, quam ut nos originis Christi carnalis compotes faceret, ita exortus est : Liber genituræ Jesu Christi. » (*De carne Christi*, chap. XXII.) — Origène, le savant critique

(1) Ὁ μὲν δὲ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκε Εὐαγγελίου. *Hær*, III, 1.

et exégète, qui cite et commente divers passages de notre évangile jusqu'aux expressions et aux variantes, nous dit de ce livre : « Le premier évangile qui fut écrit est celui selon Matthieu, qui fut d'abord péager, puis apôtre de Jésus-Christ (ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ), lequel il donna à ceux d'entre les Juifs qui avaient cru, le composant en langue hébraïque (γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντάγμενον. » (Eus., *Hist. ecclés.*, VI, 25.) Ailleurs, Origène, parlant de la certitude historique de nos quatre évangiles et remarquant avec la sagacité du critique exercé leur unité et leurs différences (τὰς ὁμοίας λέξεις τῶν τεσσάρων... καὶ τὰς διαφοράς) ajoute : « Comment par Matthieu qui est le premier de tous (πρῶτος λοιπῶν) a été donné l'Evangile aux croyants de la circoncision. » (*Com. in Joh.*) — Les témoignages d'Eusèbe et de saint Jérôme sont en pleine harmonie avec ceux que nous venons de rappeler. Eusèbe inscrit notre évangile en tête des homologoumènes du Nouveau Testament, sans mentionner le moindre doute qui eût existé dans les Eglises de son époque, et il rapporte, comme un fait universellement admis, que « Matthieu, après avoir d'abord prêché aux Hébreux, étant sur le point de s'en aller à l'étranger (ἐφ' ἑτέρους ἰέναι), donna par écrit dans la langue du pays, l'évangile qui est selon lui (1), voulant suppléer par cet écrit à sa présence pour ceux qu'il quittait. » Quant à Jérôme, qui avait pu examiner dans la Palestine tous les détails de ces données traditionnelles, il les confirme sans aucune hésitation en divers endroits de ses écrits (2). — On peut citer encore d'autres écrivains ecclésiastiques, tels que Cyrille de Jérusalem et Epiphane, l'ardent adversaire des hérétiques, qui fait même cette observation que « Matthieu est le seul dans le Nouveau Testament qui ait écrit son évangile en hébreu (3). »

Il faut remarquer encore ces faits importants que les versions les plus anciennes, la ***Peschito syriaque***, l'*Itala*, aussi bien que

(1) Πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παράδους τὸ κατ'αὐτόν Εὐαγγέλιον. *Hist. ecclés.*, III, 24.

(2) Mattheus, dit Jérôme, in Judæn Evangelium hebræo sermone edidit, ob eorum maxime causam qui in Jesum crediderant ex Judæis. (*In Mat.*) Præf. Et ailleurs : Mattheus primus in Judæa propter eos qui ex circumcisione crediderant, Evangelium Christi hebraicis litteris verbisque composuit, quod quis postea in græcum transtulerit, non satis certum est. *De viris illustr.*, chap. 3.

(3) Μαθεῖος μόνος ἑβραιστὶ καὶ ἑβραίκοις γράμμασιν ἐν τῇ Καινῇ Διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ Εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα. Epiph., *Hær*, 30, 3.

le canon de Muratori portent en tête du Nouveau Testament notre évangile sous le nom de Matthieu.

Il n'y a donc pas de faits littéraires plus sûrement certifiés par le témoignage unanime de l'antiquité chrétienne que ceux-ci : 1° Le premier évangile a pour auteur l'apôtre Matthieu ; et 2° il a écrit cet évangile en hébreu ou dans le dialecte araméen du temps (1).

IV.

Mais à ces deux faits vient s'en ajouter un troisième qui suscite la question la plus difficile, peut-être la plus insoluble de la critique sacrée : c'est que tous ces mêmes écrivains ecclésiastiques, qui nous apprennent l'existence d'un évangile écrit en hébreu par Matthieu, ne possèdent et ne citent que notre premier évangile grec. Ce dernier seul a, à leurs yeux, la valeur d'un ouvrage original et apostolique. Quel est donc le rapport entre ces deux écrits? Telle est la question sur laquelle l'histoire ne fournit que des indices insuffisants. Un grand nombre de critiques éminents, parmi lesquels se rangent Hug, Credner, de Wette, Bleeck, Ewald, Reuss, Kœstlin, suppriment la question, en niant la tradition d'un évangile hébreu et en attribuant à notre évangile grec le caractère d'un écrit original. Ils appuient leur opinion d'abord sur l'incertitude de la tradition qui ne serait, selon eux, que la reproduction du témoignage de Papias dans Eusèbe ; ensuite, sur un examen minutieux du style de notre évangile, dans lequel ils ne peuvent pas reconnaître une traduction ; enfin, sur certaines parties critiques des ouvrages de ces mêmes Pères, qui, tout en parlant d'un Matthieu hébreu, traitent son écrit grec comme s'ils avaient sous les yeux un original. — D'autres théologiens, non moins nombreux ni moins autorisés, contraints par l'imposante unanimité des témoignages rappelés ci-dessus, en admettent sans hésiter la valeur historique et voient dans notre évangile canonique une reproduction de l'hébreu. Ainsi pensent R. Simon, Eichhorn, Berthold, Olshausen, Guerike, Ebrard, Baur, Tiersch, Delitzsch et plusieurs autres. Pour eux la question du rapport entre les deux écrits subsiste : Comment l'évangile hé-

(1) Voir sur ce dialecte l'*Encyclop.* de Herzog, t. 1, p. 466.

breu s'est-il perdu? Notre Matthieu grec en est-il la traduction? Quand, par qui aurait-elle été faite?

Sur la première de ces questions on pense avoir trouvé quelque lumière, dans le fait qu'il existait à la connaissance de tous les Pères des premiers siècles un évangile hébreu devenu apocryphe, qui avait pour titre *Evangile selon les Hébreux* et dont quelques sectes, telles que les ébionites et les nazaréens, faisaient usage. Cet écrit, que Jérôme avait traduit en grec et en latin, dont il nous apprend qu'Origènes se servait (1), devait avoir de notables ressemblances avec notre premier évangile, mais aussi de graves différences, — comme on peut en juger par les fragments qui nous en ont été conservés (2). C'est ce qui fait que ces Pères nous en parlent tantôt comme étant l'ouvrage de Matthieu (3), tantôt comme d'un écrit different. D'où l'on a conclu, non sans raison, que cet Evangile selon les Hébreux n'était autre que l'écrit original de Matthieu corrompu par les sectes de la Palestine, qui le conservèrent seules, après que les chrétiens orthodoxes, en possession de notre évangile grec, se furent répandus dans d'autres contrées (4).

Quant à notre seconde question concernant l'origine de l'évangile grec, il ne peut y avoir là-dessus que des conjectures, parce que les données historiques manquent et que les raisons empruntées par la critique au livre même n'ont que la valeur d'hypothèses subjectives. Ainsi, les uns se refusent à voir dans notre évangile canonique une traduction de l'hébreu; les autres, sans repousser absolument cette opinion, supposent que Matthieu lui-même le récrivit en grec après avoir quitté le pays de ses pères pour exercer son ministère dans des contrées où cette langue était usitée, ou bien que, sous sa direction, quelque homme apostolique fut chargé de ce travail. De là viendraient, et le témoignage unanime sur le nom de l'auteur et l'autorité apostolique

(1) Evangelium quoque quod appellatur *secundum Hebræos* et a me nuper in græcum et latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes sæpe utitur. (*De vir. illustr.*, chap. 2.)

(2) Voir ces fragments recueillis par Kirchhofer, *Quellensammlung*, p. 448 suiv.

(3) Ainsi par exemple Jérôme, *De vir. illustr.*, chap. 3, après avoir dit que Matthieu Lévi écrivit son évangile en hébreu, passe, sans faire aucune distinction, à l'Evangile des Nazaréens, conservé jusqu'à son temps dans la bibliothèque de Césarée, et qu'il eut occasion de copier (*mihi describendi facultas fuit*).

(4) Cette opinion, qui se fonde sur divers témoignages des écrivains ecclésiastiques les plus anciens, a été exposée avec autant de sagacité que de science par le Dr Ebrard dans sa *Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte*, p. 770 suiv. de la 2e éd.

dont ce livre fut dès l'abord revêtu dans l'Eglise entière (1). A cet égard et pour le moment nous ne pouvons aller au delà du jugement de Jérôme, beaucoup mieux placé que nous pour élucider la question. Or, ce critique voit dans notre évangile canonique la traduction d'un original hébreu, qu'il avait copié et traduit ; seulement il ajoute : *Quod quis postea in græcum transtulerit, non satis certum est.*

Mais toute cette question a été transformée et résolue dans un sens très-différent par une hypothèse de la critique moderne. — En 1832, le grand théologien que l'Allemagne vénère à l'égal d'un réformateur, Schleiermacher, en relisant dans Eusèbe le témoignage de Papias, cité plus haut, conçut l'idée que l'évêque d'Hiérapolis, en racontant d'après les hommes apostoliques qu'il avait consultés, comment Marc et Matthieu avaient écrit leurs évangiles, n'attribuait point au dernier un récit de la vie de Jésus, mais seulement *un recueil de ses discours* (λόγια). Pour donner plus d'autorité à cette interprétation, Schleiermacher s'attacha d'abord à réhabiliter Papias, à la mémoire duquel Eusèbe a, assez méchamment, appendu le témoignage d'avoir été très-pauvre d'esprit (σφόδρα γὰρ τὸν σμικρὸς ἦν τὸν νοῦν). Réhabilitation et interprétation eurent un égal succès. Le grand critique fit plus : il se mit à désarticuler notre évangile pour en dégager les discours d'une part, les faits de l'autre, et à montrer comment il avait pu être recomposé plus tard avec ces éléments. « J'ai l'air d'écrire un roman, » disait-il lui-même après son travail, et nous sommes loin de le contredire (2). En vain Lücke se mit-il aussitôt à réfuter dans le même recueil cette théorie, en vain un grand nombre de critiques des écoles les plus diverses l'ont-ils dès lors combattue, elle a triomphé pendant un temps sur presque toute la ligne. Nous ne la croyons pas moins absolument fausse parce qu'elle est contraire à tous les faits. Essayons de le prouver après beaucoup d'autres (3).

(1) Telle est l'opinion à laquelle s'arrêtent Bengel, Ohlshausen, Guerike, Ebrard et d'autres.

(2) Voir les *Studien und Kritiken*, année 1832. C'est là que Schleiermacher dévеoppa son hypothèse.

(3) Il n'y aurait, dans l'opinion que nous allons réfuter, rien de contraire à la foi. Aussi peut-on juger par le seul nom des théologiens qui la repoussent, combien peu ils obéissent à des préjugés dogmatiques. — On trouve parmi eux Lücke, Siefert, Baur, Strauss, à côté de Harless, d'Ebrard, de Tiersch, de Delitzsch. Voir aussi le remarquable travail de M. Güder, l'art. *Matthæus* dans l'*Encyclop.* Herzog, t. XIX, p. 165 suiv.

1. Et d'abord, est-il bien sûr que le mot λόγια employé par Papias puisse signifier des discours prolongés, des enseignements, des entretiens familiers, des répréhensions, tels que ceux que nous lisons dans le premier évangile? Les uns l'affirment, d'autres le supposent sans preuve; en a-t-on fourni des exemples suffisants? Les lexicographes définissent le mot λόγιον par ceux d'*oraculum*, *responsum*, et *effatum divinum*. Le pluriel a le même sens soit chez les écrivains profanes, soit dans le langage religieux : τέσφατα, μαντεύματα. Suidas donne, d'après Thucydide (II, 8), cette définition : λόγια ἐστι τὰ παρὰ Θεοῦ λεγούμενα. — Dans le Nouveau Testament le sens est le même, les apôtres entendent par là les révélations de Dieu dans l'Ancien Testament; mais comme ces révélations sont inséparables de l'histoire de son règne, ce mot signifie pour eux *les saintes Ecritures*, ou, comme s'exprime Schleusner : *Scriptura sacra V. T. et quæ in ea continentur*. Ainsi Rom. III, 2, ces τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ, qui ont été confiés au peuple juif, ne peuvent être que les livres divins, histoire et prophétie. Les révélations que Jéhovah donna à Moïse, pour les transmettre à son peuple, et qui se trouvent intimement liées à l'histoire de ce peuple, sont aux yeux d'Etienne (Actes VII, 38) des λόγια ζῶντα. L'apôtre Pierre veut (1 Ep. IV, 11), que celui qui parle dans l'Eglise le fasse, non en proposant ses propres pensées, mais ὡς λόγια Θεοῦ, c'est-à-dire « d'une manière conforme aux oracles et aux révélations de Dieu. » (Meyer.) Quand l'auteur de l'épître aux Hébreux (V, 12) reproche à ses lecteurs d'en être encore à avoir besoin qu'on leur enseigne les premiers rudiments τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ, il entend par là les premiers principes du christianisme ou des révélations relatives au salut. Voilà tous les passages du Nouveau Testament où ce mot se rencontre, et nulle part il n'est question de *discours*.

Le langage constant des écrivains ecclésiastiques nous conduit au même résultat. Irénée, accusant les hérétiques de falsifier les évangiles, ou de les accommoder à leurs fables, par de fausses interprétations, désigne ces évangiles par les termes mêmes dont se sert Papias : τὰ λόγια τοῦ Κυρίου, ou λόγια κυριακά (*Hær.*, préface) ou τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ (I, 8). Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VII, 18) emploie dans la même phrase et comme synonimes les mots ἡ γραφή et τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ. — Origène (*Comm. ad Matth.*, 5, 19) en déclarant qu'il n'y a rien dans les Ecritures de faux ni de tortueux, les désigne en ces termes : ἐν τοῖς θείοις

λογίοις. On peut lire dans le *Thesaurus eccles.* de Suicerus (t. II, p. 247), une foule d'exemples qui fixent indubitablement ce point de philologie. Il cite un passage d'Ephraem le Syrien, dans lequel cet écrivain divise tout le Nouveau Testament εἰς τά κυριακὰ λόγια et εἰς τὰ ἀποστολικὰ κηρύγματα. — Le sens des λόγια de Papias s'impose donc de lui-même.

2. Mais cet écrivain, dans l'ouvrage déjà cité, qui est malheureusement perdu, et qui ne renfermait pas moins de cinq livres (Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις), ne peut pas n'avoir voulu commenter que des *discours* du Seigneur. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à lire attentivement ce chapitre XXXIX du troisième livre de l'*Histoire* d'Eusèbe, où se trouvent les citations que nous discutons ici. Et d'abord, l'ouvrage de Papias ne contenait pas seulement des *discours* commentés, mais des *faits* de la vie du Sauveur, même des histoires apocryphes qu'il tenait de la tradition, et qu'Eusèbe rapporte, en lui en faisant de sévères reproches (1). Ensuite, il suffit de comparer son témoignage sur l'évangile de Matthieu avec celui qu'il porte immédiatement avant sur Marc, pour se convaincre que dans l'un et l'autre il entend parler d'un livre historique. Ecoutons-le d'abord sur Marc : « Ce presbytre (Jean, de qui Papias tenait ses informations) disait ceci : Marc, étant l'interprète de Pierre, écrivit exactement tout ce dont il se souvenait, non pas, il est vrai, avec ordre, des choses qui ont été dites et qui ont été faites par Christ. Car il n'avait pas entendu le Seigneur, et ne l'avait pas suivi, mais plus tard, ayant suivi Pierre, il rapporta ses enseignements, selon le besoin, mais non comme mettant par ordre les révélations du Seigneur (ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων). Evidemment, il s'agit ici d'un évangile renfermant et les choses DITES et les choses FAITES par Christ (τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα), et pourtant Papias le désigne comme les κυριακὰ λόγια (2). Et l'on veut qu'immédiatement après, quand il dit de Matthieu τὰ (remarquez l'article) λόγια συνετάξατο (ou συνεγράψατο), il s'agisse de toute autre chose! Cela n'est pas admissible. — Eusèbe, lui-même, qui nous a conservé ce témoignage, ne l'a certainement

(1) Voir aussi Routh, *Reliquiæ sacræ*. Oxon, 1814. I, p. 3.

(2) Ici une variante : λογίων ou λόγων. Cela ne change rien à la pensée, si ce n'est qu'en lisant λόγων ce serait plutôt à Marc qu'on pourrait attribuer un recueil de discours. Mais non, pour se convaincre du contraire, il suffit de voir le sens que Luc donne à ce mot (I, 4).

pas compris dans le sens des critiques modernes que nous réfutons, lui, qui nous dit en toutes lettres, comme on l'a déjà vu : « Matthieu a livré dans la langue maternelle par écrit l'évangile qui est selon lui » (πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παράδους τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον) et qui nous parle sans cesse de notre premier évangile grec, en l'attribuant à Matthieu. Et Irénée, de qui Eusèbe tenait ses renseignements sur Papias, Irénée, qui connaissait le livre perdu d'où ce témoignage est tiré, comment nous parlerait-il de l'évangile hébreu de Matthieu, sans dire un mot d'une collection de λόγια ?

3. Et d'ailleurs, qu'aurait pu être ce recueil de discours, dépouillé des faits de la vie de Jésus ? Est-ce que tous ses enseignements, sans aucune exception, ne sont pas nés de la vie, amenés, provoqués par les circonstances, par les besoins du moment, par les personnages sans nombre avec lesquels il se trouvait en contact ? La plupart de ses paroles divines sont des entretiens ; qu'y comprendrions-nous sans connaître le caractère, les besoins, les objections de ses interlocuteurs ? Les *œuvres* du Sauveur, les guérisons, les délivrances qu'il accomplissait sur tant de malheureux, sont l'occasion des consolations, des enseignements les plus profonds qui soient sortis de sa bouche ; ne seraient-ce pas là des paroles en l'air dans la théorie qui nous occupe ? Nous savons bien que Matthieu a groupé les faits et les paroles selon son but et son plan ; mais jamais il n'a pu nous représenter Jésus discourant comme un professeur du haut de sa chaire.

Enfin, ne semble-t-il pas qu'il faut n'avoir jamais lu, saisi dans son ensemble ce livre d'une si grande unité de but, de plan, de pensée, de style, pour s'imaginer que c'est là le résultat d'un travail de marqueterie, des sentences éparses, enchâssées ensuite dans un récit !

Ainsi la citation de Papias ne prouve absolument rien contre les témoignages historiques que nous avons rappelés et qui tous sont en faveur de l'authenticité du premier évangile écrit en hébreu.

V

Si maintenant nous ouvrons le livre même, un examen attentif de son contenu viendra-t-il confirmer ou contredire ce témoignage de l'histoire ? Telle est la question qu'il nous reste à examiner.

Nous pouvons et voulons le faire sans toucher au problème ardu des rapports de cet évangile avec les deux autres synoptiques, qui est un sujet indépendant du nôtre. Les immenses travaux de la critique moderne, depuis Eichhorn et March, jusqu'à Holzmann et Waizsæcker, n'ont d'ailleurs jeté sur le problème qu'une lumière fort douteuse et l'ont laissé aussi loin de sa solution qu'il l'était au premier jour. Tel est l'aveu ou la plainte des théologiens de toutes les écoles. Comment en serait-il autrement, tant qu'on s'obstine à fonder ces travaux sur de fantastiques hypothèses qui se détruisent perpétuellement les unes les autres, au lieu d'interroger les faits? Créer toute une littérature imaginaire d'évangiles primitifs et de documents originaux, vingt fois retravaillés et combinés les uns par les autres, et dont, enfin, nos évangiles canoniques seraient le résultat, n'est-ce pas renoncer aux principes de la science et ouvrir un champ infini à un arbitraire sans contrôle? Et comment reconnaître dans nos récits évangéliques si simples, si vivants, ces compilations laborieuses et compliquées, ce travail de marqueterie qu'on suppose? (1). Dans cet état des choses on reste en droit d'examiner chacun de nos évangiles en soi, sauf à se demander si tel d'entre eux ne présenterait point, à l'égard des autres, des contradictions qui feraient révoquer en doute sa valeur historique.

Quant au premier évangile, que tous les témoignages attribuent à un apôtre de Jésus-Christ, la question se présente ainsi: *Son livre renferme-t-il les caractères d'un témoin oculaire?* Plusieurs répondent négativement, et leurs raisons doivent être sérieusement examinées.

1° Et d'abord, on reproche à l'auteur un manque général de précision dans l'exposition des faits, cette vue immédiate que les Latins nommaient *perspicuitas*, que les Allemands appellent *Anschaulichkeit* et qui seule fait reconnaître le témoin oculaire. De là résulte, ajoute-t-on, l'absence de suite dans le récit, la négligence de toute chronologie. Ces observations sont généralement fondées. Seulement, pour juger un écrivain, il faut avant tout se

(1) Voir sur la composition de nos évangiles synoptiques le beau travail de M. le professeur Godet : *Comm. sur l'Evangile de saint Luc*, t. II, p. 528 et suiv. de la 1re édit. Ce savant théologien prend pour base de tous ces récits, comme l'a fait Gieseler, la prédication apostolique, la grande tradition orale, puis rend compte de la manière la plus rationnelle (sauf la théorie des λόγια) des ressemblances et des différences qui frappent dans ces relations comparées.

demander quels ont été son but, sa marche et les moyens qu'il a mis en œuvre? Or, évidemment le premier évangile ne prétend point être une histoire régulière, pas même une biographie complète. C'est un traité historico-dogmatique, destiné à prouver au peuple juif la messianité et la royauté divine de Jésus de Nazareth. Tout le prouve, depuis le premier mot : « Généalogie de Jésus-Christ, *fils de David*, » jusqu'au soin assidu de montrer partout l'Ecriture accomplie en lui (ἵνα, ὅπως πληρωθῇ) jusqu'aux nombreuses paraboles qui décrivent les caractères du *royaume des cieux*, jusqu'à la solennelle confession du divin Accusé en présence du sanhédrin, et jusqu'aux dernières et sublimes paroles d'adieu : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Je suis avec vous, tous les jours jusqu'à la fin du monde.» Pour atteindre ce but, l'auteur groupe les enseignements et les faits de la vie de Jésus de la manière qui lui paraît la plus propre à persuader. Avec un tel plan, qu'il était bien libre de choisir, il était impossible que son travail ne perdît pas en clarté historique, ce qu'il gagne en richesse de démonstration.

2° Mais on insiste et l'on dit : Si l'auteur a ainsi disposé ses matériaux selon son plan particulier, comment se fait-il qu'il passe d'un sujet à l'autre, par des indications de temps et de lieux qui font penser qu'il croyait suivre un ordre chronologique? On cite comme exemples : Chap. VIII, 1, 5, 14, 18, 23, 28 ; IX, 1, 9, 14, 18, 27 ; XII, 38, 46 ; XIII, 1. Cette objection n'est pas sans force, mais dans la plupart des passages qui y donnent lieu, elle tombe en présence des considérations suivantes : D'abord, un bon nombre de ces formules, employées comme transitions, sont si vagues (τότε, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ), qu'elles n'indiquent aucun temps précis et sont plutôt logiques que chronologiques. Ensuite, lorsqu'elles sont plus précises, on ne peut y trouver une erreur que par comparaison avec les deux autres synoptiques. Or, c'est là une question d'exégèse ou plutôt d'harmonistique, qui, on le sait, est dans la plupart des cas, assez loin d'être résolue. Enfin, des transpositions chronologiques dans un livre qui en renferme tant de conscientes, de voulues selon son plan, ne prouveraient pas que l'auteur n'a pas été témoin oculaire des faits, alors même qu'il en commettrait d'involontaires, en composant son récit de longues années après les événements.

C'est dans le même ordre d'idées que rentre une objection semblable tirée de certaines formules qui, dans le premier

évangile, suivent les longs discours de Jésus. Ainsi chap. VII, 28; XI, 1; XIII, 53; XIX, 1; XXVI, 1. Ces formules, dit-on, supposent que ces discours ont été prononcés de suite, avec l'étendue que leur donne l'auteur. Mais non. Il est certain que dans toutes ces occasions Jésus a fait entendre des enseignements plus ou moins prolongés. Que l'auteur du premier évangile ait groupé en un faisceau tels de ces enseignements prononcés à diverses reprises, il n'y a rien là qui puisse convaincre d'erreur les expressions par lesquelles il en indique la fin.

3° Si l'auteur avait été témoin oculaire, comment expliquer des inexactitudes du récit, telles que les *deux* aveugles de Jéricho (XX, 29), tandis que Marc (X, 46) et Luc (XVIII, 35) ne parlent que d'un seul? Il est vrai que ces deux derniers évangélistes sont eux-mêmes en désaccord, en ce que l'un place la guérison à l'entrée, l'autre à la sortie de la ville, d'où l'on a conclu qu'il y avait eu, en effet, deux aveugles et deux guérisons, et que Matthieu résume les deux faits selon sa manière sommaire de raconter. Au premier abord, cela ne paraît point impossible, mais comme il faudrait admettre que les deux guérisons eurent lieu avec les mêmes circonstances, que les deux aveugles d'une part et Jésus de l'autre prononcèrent les mêmes paroles, une telle coïncidence est extrêmement peu probable, et l'objection subsiste. — En est-il de même de la monture, sur laquelle Jésus fit son entrée à Jérusalem? Trois évangiles ne mentionnent qu'un ânon, d'après Matthieu il était suivi d'une ânesse sa mère. Ici, il y a différence dans ce détail du récit, mais nullement contradiction; Matthieu remarque ce trait que les autres passent sous silence; et Meyer, dans son commentaire, attribue l'exactitude à Matthieu contre le silence des trois autres, ce qui est très-admissible.

4° Beaucoup plus sérieuse serait la question, s'il fallait admettre des contradictions évidentes avec le quatrième évangile qui, lui, trahit à chaque pas, pour ceux qui savent lire, le témoin oculaire. Parmi ces contradictions apparentes, ou réelles, que relève la critique, nous laissons de côté les faits dont elle ne comprend pas l'*absence* dans le premier évangile, comme les voyages de Jésus en Judée, la résurrection de Lazare (omissions communes aux trois synoptiques) ou les apparitions de Jésus ressuscité à ses disciples (chap. XXVIII). Alors même que nul ne pourrait s'expliquer le silence d'un écrivain sur certains faits,

peut-on rien conclure de ce qu'il n'a pas voulu raconter, contre l'exactitude de ce qu'il rapporte? A ce compte, il serait plus simple d'opposer l'évangile de Jean presque tout entier aux trois récits synoptiques, et la critique destructive n'y a pas manqué.

Mais on peut trouver des difficultés sérieuses sur l'accord du premier évangile avec le quatrième, dans des récits tels que le choix et la vocation des disciples (Matth. IV, 18 et suiv., comp. avec Jean I, 35 suiv.), le temps de l'emprisonnement de Jean-Baptiste (Matth. IV, 12, comp. avec Jean III, 23), le jour de la célébration de la Pâque. Ces difficultés, qui, du reste, sont encore inhérentes, non au premier évangile seul, mais aux trois synoptiques, il faut les reconnaître, chercher l'harmonie, et si on ne la trouve pas, parce que certaines données historiques nous manquent pour cela, ne pas recourir à de faux moyens de conciliation ; c'est là l'affaire d'une saine exégèse.

Aussi, sans entrer ici dans une discussion de textes qui dépasserait les limites de ce travail, je me bornerai à résumer, sur ces points controversés, l'état de la critique.

Sur la vocation des disciples, M. Godet (*Comm. sur saint Jean*, t. I, p. 323) et, avec lui, Ebrard, Bleeck, Luthardt, Lange et d'autres trouvent la conciliation en admettant que la première rencontre de Jésus avec quelques disciples dans saint Jean, ne fut que momentanée, tandis que dans les synoptiques il s'agit d'un appel définitif à l'apostolat. D'autre part, non seulement la critique négative, mais des théologiens bibliques, Meyer (*Comm. sur Jean*, IV, 52 et sur Matth. IV, 19); Güder (*Encycl. de Herzog*, t. IX, p. 168) constatent entre les deux récits une différence irréconciliable. Donc affaire d'appréciation subjective.

Quant au moment où cessa le ministère de Jean-Baptiste et à ses derniers rapports avec Jésus, c'est là au fond une question d'exactitude chronologique et l'on sait que le premier évangile n'y a, selon son plan, aucune prétention. La seule difficulté du récit de Matthieu consiste en ce qu'il donne l'emprisonnement de Jean-Baptiste comme motif du départ de Jésus pour la Galilée, tandis que, selon le quatrième évangile, le précurseur n'avait pas encore été mis en prison, mais continuait à prêcher et à baptiser. Comme, en effet, Jésus se retrouva en contact avec lui après son premier séjour en Galilée et les noces de Cana (Jean III, 25), on peut admettre avec Wiesler que le départ pour la Galilée, rapporté par Matthieu, était, non le premier après sa tentation,

mais le second après la fête (Jean IV, 3). *Alors* le précurseur avait été mis en prison.

Enfin, pour l'époque précise de la dernière Pâque, on sait que la différence, si elle existe, porte non sur le jour de la semaine, tous plaçant la mort de Jésus au vendredi, mais le jour du mois, 14 nisan selon les synoptiques, 13 du même mois selon le quatrième évangile. Or, sur ce point si vivement controversé dès les premiers siècles de l'Eglise, les théologiens modernes se divisent en deux camps bien tranchés; les uns soutiennent franchement la contradiction (1). Les autres s'efforcent de trouver une conciliation, soit en ramenant la chronologie de Jean à celle des synoptiques (2), soit en cherchant dans ces derniers des preuves de leur conformité avec le premier (3). La question reste donc à l'étude et, malgré les assertions les plus catégoriques d'une contradiction insoluble, il y a ici un *a priori* qui persiste et que nous exprimons par cette question : Comment serait-il possible qu'une tradition erronée se fût formée dans l'Eglise apostolique sur le moment précis de cette dernière et solennelle réunion de Jésus avec ses disciples, où il institua la Cène, et où il leur adressa ses discours d'adieu la veille de sa mort? Cette tradition serait celle des synoptiques, et Jean serait venu la détruire un demi-siècle après l'événement!

5° Enfin, une certaine critique reproduit sans cesse contre la vérité historique du premier évangile ce qu'elle appelle des récits mythiques ou apocryphes. Ainsi l'histoire de la naissance de Jésus (chap. I et II), celle de la tentation (chap. IV), celle du statère (chap. XVII), celle des morts sortant de leurs tombeaux (chap. XXVII). Mais il est évident qu'ici on se trouve en plein dans le domaine des appréciations subjectives, et non dans celui de la science historique. Il n'y a qu'à faire un pas de plus dans cette voie, et nous nous trouverons en présence de ceux qui re-

(1) Voir Meyer sur Jean XVIII, 28, et Ebrard : *Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte*, p. 505 de la 2e édit. Ces deux savants pensent avec de Wette, Bleeck, Neander, Ewald, Steitz, de Pressensé et d'autres, que la différence subsiste après tous les essais de conciliation.

(2) Ainsi Bengel, Tholuck (*Comm. sur saint Jean*, 7e édit., p. 46 de l'introd.), Guerike, Olshausen, Wiesler (*Synopse des quatre Evangiles*); Hengstenberg (*Evang. Kirchenzeitung*, 1838, n° 98 et suiv. et dans son *Comm. sur saint Jean*); Lange (*Bibelwerk* sur Matth. XXVI); Riggenbach (*Vie du Seigneur Jésus*, p. 545 de la traduction).

(3) Ce point de vue est défendu avec une grande sagacité par M. Godet dans son beau *Comm. sur l'Evang. de saint Jean*, t. II, p. 629 et suiv. Dans son *Comm. sur l'Evang. de saint Luc*, t. II, p. 337 de la 1re édit., l'auteur ne fait que confirmer son opinion par des arguments plus précis encore.

jettent tout l'Evangile, par la raison que l'Evangile raconte des miracles.

Des objections que nous venons de passer en revue nous croyons pouvoir conclure, d'une part, que quelques-unes paraissent fondées et attendent encore leur solution ; mais, d'autre part, qu'elles ne suffisent pas, dans leur ensemble, pour dénier à l'auteur la qualité de témoin oculaire.

VI.

Si maintenant, après ces critiques de détail, nous embrassons dans son ensemble ce livre si riche en matériaux historiques, si grand et si harmonique dans son plan, si digne de Celui dont il rapporte les enseignements et les œuvres, si élevé dans sa conception et dans sa démonstration du royaume éternel qu'il était venu fonder sur la terre, si propre à laisser vivante et sainte, dans l'âme du lecteur, l'image à la fois divine et humaine de ce Sauveur que « nul ne connaît que le Père, » et qui invite au repos de son règne les âmes fatiguées et chargées, — il est impossible de se soustraire à l'impression profonde qu'on vient de méditer une œuvre apostolique. Nous dirons ici, avec un théologien éminent qui pourtant n'attribue point à Matthieu notre évangile grec : « On ne saurait prouver par aucune raison, que ce qui nous est ici offert soit, dans ses traits essentiels, opposé à la nature des choses, ou ne présente pas la substance même de l'histoire évangélique. Aucun autre évangile ne se meut plus immédiatement sur la base historique où le christianisme fit son entrée dans le monde ; aucun ne le présente mieux dans ses rapports intimes, dans cet ensemble génétique avec le judaïsme du temps. Qu'il s'agisse de relations positives ou d'une opposition absolue avec lui, tout est dans la situation historique. Soit que Jésus réprouve les perversions de la vraie piété dans son peuple, ou qu'il dissipe les obscurcissements de la vie religieuse, ou qu'il polémise contre le pharisaïsme, toujours ses paroles, dans leur vivante actualité, portent le cachet de l'originalité (voir chap. V, 20-43 ; VI, 2, 16 ; XXIII, 8-10). A mesure que l'histoire évangélique dépassa les limites du théâtre de son origine, de tels éléments, qui ne pouvaient avoir que là tout leur intérêt, durent disparaître de la tradition apostolique. » (*Güder*, l. c.)

Ainsi se confirme à vue d'œil la tradition universelle qui, on

l'a vu, assigne à notre évangile le premier rang dans l'ordre des temps parmi les synoptiques (1). Et il y a une considération qui s'impose à nous pour confirmer la vérité historique de cette opinion universelle de l'Eglise, et en même temps l'authenticité de notre premier évangile : c'est qu'il n'y avait pas alors la moindre raison de l'attribuer à Matthieu, l'un des moins connus des apôtres, plutôt qu'à tout autre disciple de Jésus. Une telle tradition qui remonte sans conteste jusqu'à l'âge apostolique ne peut découler que de la source immédiate du fait.

Il nous semble donc qu'une conclusion qui tient compte de toutes les données historiques et de toutes les considérations critiques que nous venons de passer en revue pourrait être celle-ci :

1° Le premier évangile a été écrit en hébreu par l'apôtre Matthieu pour les chrétiens de sa nation, pendant son séjour en Palestine.

2° Il a été librement reproduit en grec avant l'an 70, on ignore par qui, avec quelques éléments nouveaux, empruntés à la tradition apostolique, mais avec assez de fidélité pour que tous les Pères que nous avons cités admettent un original hébreu sans cesser d'attribuer au même apôtre l'évangile grec qu'ils lisaient, et sans jamais signaler des différences essentielles entre les deux ouvrages.

Cette double conclusion permet de tenir compte, d'une part, des témoignages historiques, d'autre part, de la composition de ce livre.

L. Bonnet.

(1) Tel est le jugement d'Irénée (Eusèbe, V, 3), de Clément d'Alexandrie (Eus., VI, 14), d'Origène (Eus., VI, 25), d'Eusèbe lui-même (III, 24); d'Epiphane (*Hær.*, 51, 4), de Jérôme (*De vir. illust.*, III, 3).

UN NOUVEL ESSAI D'APOLOGÉTIQUE

LA VIE, SON TRIOMPHE ET SON BUT, par *A. Rollier*, pasteur. — Paris et Neuchâtel. 1873.

La doctrine chrétienne produit sur les intelligences les mêmes impressions contradictoires que sur les cœurs. Elle les attire à la fois et les repousse; elle les persuade et elle les choque. Tantôt elle nous apparaît comme la plus admirable sagesse, comme une lumière divine qui éclaire toutes les ténèbres et qui explique tous les problèmes; tantôt nous ne savons y voir qu'une étrange folie, un mystère dont les obscurités impénétrables arrêtent et déconcertent notre raison. Voilà pourquoi le christianisme a rencontré de tout temps d'irréconciliables adversaires en même temps que de fervents disciples. Voilà pourquoi la tâche de l'apologétique n'est jamais achevée et doit se continuer toujours.

Mais pour être efficace, l'apologétique doit se transformer avec le cours des siècles. Sans doute, l'Evangile dont elle se propose d'établir la vérité demeure toujours le même. Comment pourrait-il changer, puisqu'il est tout ensemble un fait de l'histoire et une révélation de Dieu? Les besoins profonds de l'âme humaine auxquels répond l'Evangile ne changent pas plus que lui. Ils sont permanents et indestructibles comme l'humanité elle-même. Mais la civilisation, les mœurs, les idées, les sentiments, les préjugés, les préoccupations et les influences diverses qui constituent l'atmosphère morale d'un siècle ou d'un pays changent d'une manière incessante. Ce sont là des éléments dont l'apologétique doit tenir un grand compte. Elle doit connaître son siècle pour s'en faire écouter. Modifiant ses procédés et sa méthode et réglant la tactique de la défense sur celle de l'attaque, elle doit suivre les adversaires de l'Evangile sur leur propre terrain, poser les questions comme ils les posent eux-mêmes, et leur emprunter, s'il se peut, leurs propres armes pour mieux les vaincre.

C'est là ce qui rend de nos jours l'apologétique tout particulièrement difficile. Les tendances les plus diverses, les influences les plus opposées se disputent aujourd'hui l'empire des esprits; et du sein de ce bruyant chaos un double courant s'affirme avec une netteté croissante : l'esprit critique qui engendre le scepticisme, et le goût exclusif des sciences exactes et positives qui conduit au matérialisme. Une apologétique qui

ne compterait pas avec cette double disposition des esprits se condamnerait elle-même à l'impuissance.

C'est ce qu'a su comprendre l'auteur du livre que nous annonçons. Ce livre est un essai d'apologétique dont la pensée et le plan général ont été inspirés par les préoccupations historiques et scientifiques des générations actuelles. C'est l'œuvre d'un jeune écrivain qui se fait introduire auprès du public religieux et théologique, auquel il s'adresse pour la première fois, par l'un des hommes qui ont su y conquérir les plus universelles sympathies, M. le professeur Godet, de Neuchâtel, son ancien maître. Disons tout de suite que l'élève est digne du maître et lui fait honneur. Ses débuts sont d'un heureux augure et nous font espérer beaucoup pour l'avenir.

M. Rollier est avant tout un homme de foi. Il croit à l'Evangile comme à la révélation de Dieu, et aux Ecritures comme au document authentique de cette révélation, source et règle souveraine de la connaissance religieuse. Mais sa foi n'a rien d'étroit ni de timide. Elle aspire à la lumière : elle veut se rendre compte d'elle-même et de son objet, afin de s'en approprier d'une manière vivante toutes les richesses, en y mettant l'ordre, l'enchaînement et l'unité d'un système scientifique. Aussi a-t-elle des hardiesses qui paraîtront excessives à plusieurs, mais que je n'hésite pas à appeler heureuses; car je crois que la foi doit avoir de saintes audaces, et aller aussi loin que la conduisent les Ecritures. Or, les Ecritures renferment tout un monde de vérités, aussi vaste et aussi riche que celui de la nature, et dans lequel il reste encore bien des régions inexplorées, bien des contrées à découvrir, bien des trésors enfouis qu'il faut mettre au jour et rendre accessibles à tous.

J'ajoute que M. Rollier connaît son époque comme il connaît les Ecritures. Il sait quelles sont les doctrines en faveur, les livres et les théories à la mode, les préoccupations, les préjugés et les engouements du jour. Il est au courant des luttes récentes engagées autour de certaines questions capitales où le christianisme tout entier paraît engagé. Il sait tenir compte de tous ces éléments divers et conformer son apologétique aux nécessités de la situation actuelle.

Tout le plan de cette apologétique revient à ceci : montrer dans le christianisme, et spécialement dans le fait de la résurrection de Jésus-Christ, — qui résume et contient le christianisme tout entier, — le triomphe de la vie sur la mort, c'est-à-dire la solution du problème qui a fait dans tous les siècles le tourment de l'humanité, la réalité radieuse qui répond aux besoins et aux instincts les plus profonds de notre nature.

Dans une première partie, intitulée *la Lutte*, l'auteur décrit le sinistre empire de la mort qui s'étend à la fois sur la nature et sur l'homme. Il montre combien ce triomphe de la mort est un fait étrange, odieux en même temps qu'absurde, et qui contredit à la fois les instincts les plus

vivaces de notre nature et les attributs de sagesse, de justice, de puissance et de bonté infinies que notre conscience et notre raison nous contraignent de prêter à Dieu.

Le spectacle de la mort et de son règne accuse le Créateur. Dieu ne peut être l'auteur que de la vie. La mort, avec le cortége des douleurs et des angoisses qui l'accompagnent, fait tache dans l'œuvre magnifique de la création. La vie et la mort ne peuvent procéder de la même source, pas plus qu'une même fontaine ne peut donner à la fois de l'eau douce et de l'eau amère. La mort ne peut donc être l'œuvre de Dieu. Mais alors d'où vient-elle? Une seule réponse est possible, celle que donnent les Ecritures : la mort est le salaire du péché. Elle vient de l'homme; elle est le fruit de la révolte de la créature libre, que Dieu avait faite capable de vouloir avec lui ou contre lui, de continuer ou de défigurer son œuvre, de travailler avec lui à la réalisation du plan sublime de la création, ou de l'entraver et de lui faire obstacle. Le but de Dieu, c'était de fonder le règne de l'Esprit, ce qui, dans l'Ecriture, s'appelle le royaume des cieux. Le moyen qui devait servir à atteindre ce but, c'était la glorification de la nature, la spiritualisation progressive de la matière. Donnée à l'esprit, comme un théâtre sur lequel il devait s'exercer, comme un instrument qu'il devait façonner pour son usage, la matière devait être peu à peu pénétrée et transfigurée par l'esprit. Appelée à s'unir à Dieu par l'obéissance et par l'amour, en subordonnant sa propre volonté à la volonté souveraine de son Créateur, la créature spirituelle devait se soumettre la matière dans l'acte même par lequel elle se soumettait elle-même à Dieu, et devait ainsi atteindre à la fois le double but proposé à son activité.

Mais toutes les créatures spirituelles n'ont pas répondu aux intentions de leur Créateur. La révolte de quelques unes d'entre elles est venue troubler l'harmonie primitive du plan divin. Et la révolte de l'esprit créé contre Dieu a eu pour conséquence naturelle et nécessaire la révolte de la matière contre l'esprit. Le développement normal et régulier de la vie a été brusquement arrêté; au lieu de cette spiritualisation progressive de la matière, qui aurait amené sans effort, sans secousse et sans douleur l'homme et la nature à leur perfection, la mort est venue tout interrompre et tout obscurcir de ses ombres.

La mort n'est pas une loi naturelle et primitive. C'est un accident, c'est un désordre. Et la responsabilité en appartient tout entière à la créature spirituelle que Dieu avait faite libre, parce que cette liberté était la condition nécessaire de l'accomplissement du plan divin de la création.

Dès lors se trouve expliqué ce règne sinistre de la mort qui épouvante la raison et déconcerte la science.

Mais il ne suffit pas que le règne de la mort soit expliqué, il faut encore qu'il soit détruit. Il n'est pas possible, en effet, à moins que Dieu

ne soit plus le Dieu tout-puissant et tout bon auquel rendent témoignage la conscience et la raison, que le dernier mot demeure à la mort et qu'elle remporte sur la vie une victoire définitive. Dieu ne peut se résigner au misérable avortement de son œuvre. Les plans de son amour ne sauraient être traversés et rendus inutiles par la mauvaise volonté de quelques-unes de ses créatures. Il ne peut être vaincu par l'ennemi qui est venu jeter le désordre au milieu des harmonies et des splendeurs primitives de sa création. La vie doit triompher un jour de la mort et réparer des ruines qui ne peuvent être éternelles.

C'est là l'instinct profond de la raison aussi bien que le cri du cœur et de la conscience. Or, c'est là ce qu'affirme l'Evangile.

Jésus-Christ est venu pour détruire l'empire de la mort et pour assurer le triomphe de la vie.

En face de la mort, sous le joug de laquelle est courbée depuis tant de siècles l'humanité tout entière, et dont personne jusqu'ici n'a pu terrasser l'invincible puissance, un homme s'est levé et a dit : « Je la vaincrai, moi; je la détruirai, et sur les ruines de son empire j'établirai à jamais le règne de la vie; car je suis la résurrection et la vie ! »

Il vaut la peine assurément de rechercher si l'homme qui a tenu un pareil langage et a jeté à la mort un si audacieux défi, a tenu parole et a accompli en effet ce qu'il se faisait fort d'accomplir. Car s'il avait dit vrai, s'il se trouvait qu'il fût en effet le vainqueur de la mort, quelle délivrance, quel triomphe et quelle allégresse pour l'humanité tout entière !

Jésus-Christ a-t-il vaincu la mort? Est-il ressuscité comme il l'avait annoncé à l'avance? Ou bien est-il demeuré, comme tous les autres hommes, la proie du sépulcre? Toute la question est là. De sa solution dépend la vérité de l'Evangile. Si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, si la mort l'a retenu dans ses liens, il n'est pas le Prince de la vie, le Fils unique de Dieu, le Rédempteur des hommes, le vainqueur du péché et le réparateur de toutes les ruines que le péché a faites. Ce n'est plus qu'un imposteur ou un visionnaire, un fourbe ou un fou; en aucun cas il ne mérite la confiance et les adorations des hommes, et il perd du même coup tous ses droits à leur estime et à leur respect.

Et l'œuvre de salut qu'il a cru ou prétendu accomplir n'est qu'une décevante chimère. Cette grande espérance qui un jour avait traversé la terre et nous avait contraints de lever les yeux vers le ciel, n'était qu'une illusion et un rêve. Il faut s'habituer à voir la réalité telle qu'elle est; — si triste soit-elle, elle vaut encore mieux que l'erreur, — et cette réalité, c'est la mort, dernier mot de toutes choses, terme fatal auquel tout doit aboutir un jour.

C'est ainsi que notre auteur ramène toute la question débattue entre les défenseurs et les adversaires du christianisme à cette simple question de fait : Jésus-Christ est-il ressuscité? C'est elle qui est l'unique objet de son livre, et le centre comme le fondement de toute son apologie.

Mais ici une question préliminaire se pose devant lui. La résurrection de Jésus-Christ est-elle possible? Les principes de la raison, comme les données constantes de l'expérience ne nous obligent-ils pas à écarter ce fait avant tout examen préalable?

Et voici M. Rollier discutant, après tant d'autres, cette éternelle question du miracle, à laquelle il faut toujours revenir, parce que la question chrétienne s'y trouve indissolublement liée. Il n'entre pas dans de longs développements, et il n'a pas la prétention d'épuiser en quelques pages une question qui demanderait tout un volume. Mais du moins a-t-il su, en ces quelques pages, ramener le problème à ses termes les plus simples, et poser les principes qui conduisent à la véritable solution.

On prétend, dit-il, que le miracle est impossible, parce qu'il est contraire aux lois de la nature, dont le caractère propre est d'être des lois invariables et universelles. Mais il faudrait avant tout s'entendre sur la définition de ces lois. Qu'est-ce donc qu'une loi naturelle? Peut-on en concevoir une seule, sans une intelligence qui la détermine, une volonté qui l'impose et une force qui l'exécute? Une loi de la nature ne peut être autre chose que l'expression d'une volonté intelligente. M. Comte lui-même, le chef de l'école positiviste, semble être de cet avis. Mais faudra-t-il admettre que chacune des lois de la nature soit l'expression d'une volonté différente et indépendante, comme si chacune de ces lois constituait une sorte d'entité ou d'individualité distincte, semblable à la monade de Leibnitz ou à l'atome d'Epicure? Le monde serait-il le théâtre où s'exerce l'activité d'une multitude innombrable de volontés individuelles, sorte de divinités cosmiques analogues à celles dont la mythologie païenne peuplait l'univers? Une telle hypothèse serait, à la rigueur, admissible, si nous voyions ces lois ou ces forces de la nature se combattre les unes les autres, ou se correspondre si mal entre elles que le résultat de leur jeu discordant fût le désordre dans l'impuissance. Mais tel n'est pas le spectacle que nous donne le monde. Nous voyons toutes les lois et toutes les forces de la nature s'accorder merveilleusement entre elles et concourir ensemble à un même but. Bien loin d'agir chacune séparément, à l'aveugle et comme au hasard, elles agissent de concert et leur jeu harmonique et régulier produit cet ordre admirable du monde dont nous avons désappris à nous étonner, parce que nous le contemplons tous les jours. Cet accord et cette harmonie ne s'expliquent que si toutes ces lois dépendent d'une volonté unique dont elles sont l'expression multiple et fidèle. Cette volonté, qui ne peut être conçue que comme une volonté intelligente et libre, l'instinct universel du genre humain lui a donné un nom, et l'a appelée *Dieu*. La nature, avec ses forces et ses lois, n'est donc, à le bien prendre, que l'ensemble des *choses voulues de Dieu*. C'est Dieu qui a voulu ces forces et ces lois telles que nous les constatons, et qui les a combinées entre elles de manière à produire tel ou tel résultat. La même volonté souveraine qui les a vou-

lues telles qu'elles sont, ne peut-elle pas les vouloir *autrement* pour atteindre un *autre* résultat?

Ce pouvoir, on peut d'autant moins le contester à Dieu, que nous voyons l'homme l'exercer tous les jours en une certaine mesure. La volonté intelligente de l'homme n'accomplit-elle pas de véritables miracles dans le domaine de la nature? Que sont les merveilles de la science et de l'industrie humaine, dont notre siècle est fier à si juste titre, sinon une victoire incessante de la volonté sur la nature, de l'esprit sur la matière? N'est-ce pas l'esprit et la volonté intervenant dans le monde de la nature pour en modifier les forces et les lois en combinant ces lois et ces forces d'une manière nouvelle en vue d'un but donné? — Le cercle dans lequel l'homme veut enfermer la puissance de Dieu, sa propre puissance l'a brisé. « Pour nier le surnaturel, dit M. Rollier, il faut nier l'homme, l'homme moral et libre, et ne pas monter plus haut que le singe. Mais dès qu'on ne s'arrête pas là (et qui le pourrait sérieusement?) dès qu'on monte jusqu'à l'homme, il faut monter jusqu'à Dieu. Ce qu'il y a dans l'homme de supérieur à la nature, c'est l'empreinte de Dieu, la conscience de Dieu, la vivante image, le miracle de Dieu (1). »

Mais il ne suffit pas d'avoir démontré la possibilité de la résurrection de Jésus-Christ, il faut encore en démontrer la réalité. C'est là une question d'histoire qu'il faut examiner et résoudre par les procédés ordinaires de l'histoire.

De là, la seconde partie du livre, intitulée *le Triomphe*, et entièrement consacrée à établir sur des témoignages certains et irrécusables le fait de la résurrection de Jésus.

Dans cette seconde partie, l'auteur groupe d'une manière originale et heureuse ce qu'il appelle *les témoins* de la résurrection de Jésus-Christ, et qui forment, dit-il, le cortége du divin triomphateur de la mort.

Il commence par les témoins les plus rapprochés de nous, et remonte ensuite par degrés jusqu'aux témoins les plus rapprochés du fait lui-même. Ce sont, tout d'abord, les hommes qui font aujourd'hui profession d'être les disciples de Jésus, et qui étonnent le monde par le spectacle de leur sérénité et de leurs vertus. Ces hommes déclarent à qui veut les entendre que c'est à Jésus mort et ressuscité qu'ils doivent la vie nouvelle qui palpite en eux. C'est ensuite l'Eglise chrétienne, avec son passé, ses traditions, son histoire; avec son culte, ses symboles et ses fêtes; avec sa fondation miraculeuse, et sa perpétuité non moins miraculeuse à travers de continuels orages. Ce sont enfin les apôtres qui se disent tous, d'un accord unanime, *témoins* de la résurrection de leur Maître.

L'auteur s'arrête longuement devant le témoignage apostolique, qui est, en effet, le témoignage décisif, et il s'applique à en faire ressortir

(1) *La vie, son triomphe, son but,* p. 62.

toute la valeur. Il étudie tour à tour les premières prédications apostoliques telles qu'elles nous ont été conservées par le livre des Actes; — les épîtres dans l'ordre chronologique de leur composition; — et enfin les récits de nos quatre évangiles. Toute la partie consacrée à l'examen des récits évangéliques est traitée avec beaucoup de soin. Les textes y sont étudiés et comparés d'une manière attentive. Les difficultés réelles qui naissent des divergences de ces récits ne sont pas dissimulées; mais elles sont expliquées le plus souvent d'une manière judicieuse et satisfaisante. L'auteur s'attache surtout à démontrer que ces divergences ne portent que sur des points secondaires, sur de menus détails, et qu'elles ne font que rendre plus frappant et plus significatif l'accord de nos quatre récits sur le fond même des faits. Nous avons bien là quatre historiens indépendants, originaux, qui racontent les faits sans arrière-pensée, sans intention préméditée de confirmer ou de contrôler des récits antérieurs. Chaque récit a sa physionomie propre; tantôt on y devine le témoin oculaire qui rapporte les faits tels qu'il les a vus, et qui choisit entre les divers détails ceux qui l'ont le plus vivement frappé; tantôt on y reconnaît la richesse et la variété d'informations particulières puisées aux meilleures sources, et dont l'accord est d'autant plus décisif qu'il est plus spontané.

Il n'y a, sans doute, rien d'absolument nouveau dans tout cela; M. Rollier n'est pas le premier qui se soit livré à cette étude attentive et minutieuse des récits évangéliques de la résurrection, et il a su profiter des travaux de ses devanciers. Mais il a du moins le mérite de la méthode et de la clarté, et l'on peut dire que l'impression qui se dégage de ces pages solides et lumineuses est celle d'une certitude aussi complète que l'on peut le souhaiter quand il s'agit d'un événement historique.

Avant de clore cette seconde partie, l'auteur cherche à préciser la nature du fait dont il vient d'établir la réalité. La résurrection de Jésus, dit-il, est bien une résurrection corporelle. Le corps qui est sorti vivant du sépulcre au matin du troisième jour, est bien celui qui trois jours auparavant avait été attaché à la croix. Seulement les conditions de son existence sont changées : il n'est plus assujetti aux lois de la matière; c'est le corps nouveau, spirituel et glorieux dont parle l'apôtre Paul dans son épître aux Corinthiens. Ou plutôt, ce n'est pas encore le corps spirituel et glorifié, c'est un corps en voie de spiritualisation et de glorification. Le jour de l'ascension marque le terme de cette transformation progressive commencée le jour de la résurrection. Ainsi s'explique la parole mystérieuse adressée par Jésus à Marie-Magdeleine : « *Je monte vers mon Père.* » Ainsi s'explique aussi le caractère particulier et étrange de la vie du Sauveur pendant ces quarante jours : il semble appartenir à la fois à deux mondes différents. Tantôt il vit de la vie ordinaire, il se fait toucher par ses disciples; il mange et il boit en leur présence. Tan-

tôt il vit d'une vie tout autre et infiniment supérieure : il apparaît et disparaît soudainement sans qu'on l'ait vu venir ou se retirer; il pénètre dans une chambre dont les portes sont fermées, comme si la loi de l'impénétrabilité des corps avait cessé d'exister pour lui.

La troisième partie du livre de M. Rollier est consacrée à l'énumération des conséquences qui découlent du grand fait de la résurrection de Jésus-Christ. Ces conséquences sont rangées sous un certain nombre de chefs :

1° Résultats pour la *foi chrétienne :* La résurrection de Jésus-Christ est la démonstration éclatante de sa divinité; elle est l'achèvement suprême et la sanction divine de son œuvre rédemptrice, en même temps qu'elle justifie les voies de Dieu et consomme l'accomplissement de ses desseins de sagesse et d'amour à l'égard des hommes et du monde.

2e Résultats au point de vue de l'*espérance chrétienne :* La résurrection de Jésus-Christ est le gage assuré de notre propre résurrection. Comme tous meurent en Adam et à cause d'Adam, tous ressuscitent en Christ et à cause de Christ, qui est le second Adam, le véritable chef de l'humanité dont tous les hommes doivent un jour porter l'image.

3° Résultats au point de vue de la *vie chrétienne :* Jésus-Christ ressuscité est le principe de la résurrection spirituelle qui s'accomplit en nous dès ici-bas par l'influence du Saint-Esprit; il est la force vivante et victorieuse qui habite et qui agit dans nos âmes pour y détruire le péché et y produire les fruits de la sanctification.

4° Résultats au point de vue de la *science :* La résurrection de Jésus-Christ jette des clartés inattendues sur l'un des problèmes les plus obscurs et les plus complexes qui aient jamais occupé les philosophes et les savants : la question des rapports de l'âme et du corps; question qui se rattache par les liens les plus étroits à une autre, plus générale et plus haute : celle des conditions de la vie personnelle et de la permanence des individualités distinctes.

Enfin, dans un *appendice* se trouvent passées en revue et examinées avec soin les principales objections qui ont été faites et que l'on fait encore contre la réalité de la résurrection de Jésus. L'auteur consacre une attention toute particulière à la fameuse hypothèse des *visions*, — si fort en faveur aujourd'hui, — et à laquelle Strauss et Holsten en Allemagne, MM. Renan et Réville en France, ont attaché leurs noms.

Tel est, en substance, le livre de M. Rollier. La courte analyse que nous venons d'en faire inspirera, nous l'espérons, à nos lecteurs le désir de lire le livre lui-même.

Je ne puis entrer ici dans l'examen des questions si nombreuses et si graves que l'auteur a rencontrées sur sa route. Je dois me borner à de courtes remarques et à quelques observations générales.

Qu'il me soit permis de commencer par féliciter M. Rollier d'avoir abordé avec tant de franchise et tant de courage une question si impor-

tante et d'un intérêt si actuel. C'est surtout en des temps troublés comme ceux que nous traversons, qu'il importe que chacun se rende à lui-même un compte sévère des fondements de sa foi, afin de pouvoir ensuite rendre témoignage à la vérité, en répétant avec l'Apôtre : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé. »

Félicitons aussi M. Rollier d'avoir restreint le champ du débat, et d'avoir concentré tout l'effort de son apologie autour d'une question centrale dont la solution emporte tout le reste. Cette question ne pouvait être mieux choisie. La résurrection de Jésus-Christ est bien le fait central, avec lequel tombe ou subsiste le christianisme tout entier. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir avec quelle ardeur, avec quelle persévérance, ce fait a été attaqué et défendu par les adversaires et par les disciples de l'Evangile.

Mais, si l'idée maîtresse et le plan général du livre de M. Rollier méritent tous nos éloges, l'exécution, il faut bien le dire, laisse quelque chose à désirer. L'ordonnance des matériaux trahit dans plus d'un endroit l'inexpérience d'un homme qui compose pour la première fois un ouvrage de longue haleine. Ainsi, il y a dans la première partie certains développements qui se trouveraient beaucoup mieux à leur place dans la seconde. Et d'une partie à l'autre, — comme aussi dans les divers chapitres d'une même partie, — il y a quelques répétitions qui embarrassent la marche, et retardent le mouvement de la pensée.

Je reprocherai encore à l'auteur une certaine recherche dans la forme qui n'est pas d'accord avec la gravité du sujet. Cette recherche me frappe déjà dans les titres qu'il donne à ses différents chapitres. Voyez, par exemple, la première partie intitulée *la Lutte*. Voici la succession de ses chapitres : 1° L'*Empire de la mort ;* 2° L'*Arrivée du vainqueur ;* 3° L'*Enjeu de la lutte ;* 4° La *Perspective*. Le premier chapitre de la seconde partie a pour titre : Le *Cortége du triomphateur* et il se subdivise en trois paragraphes : *Premier rang du Cortége :* les *Chrétiens régénérés. — Second rang du Cortége :* l'*Eglise Chrétienne. — Troisième rang du Cortége :* les *Apôtres*.

Cette recherche de l'effet, se retrouve aussi dans les formes habituelles du style. C'est plutôt le style oratoire, ou même le style lyrique, que le style sobre et sévère de la science. Il y a là une profusion d'images, d'exclamations et d'interjections, qui trahissent le tempérament fougueux et l'exubérance de la jeunesse, et qui ôtent quelque chose à l'autorité du livre. J'aurais préféré des allures plus calmes, une forme plus austère, une discussion plus serrée et plus scientifique.

Ce défaut toutefois est racheté par une qualité infiniment précieuse : la chaleur et la vie. Une flamme cachée circule à travers toutes les pages de ce livre. On sent que l'auteur y a mis le meilleur de son âme, ses convictions et ses espérances les plus chères, ce qui fait à ses yeux tout le prix et toute la dignité de la vie.

Il est à regretter que l'auteur ne se soit pas arrêté avec plus de détail, devant certaines difficultés et certaines objections soulevées par la critique contemporaine, et auxquelles on a fait tout récemment encore, en Allemagne, des réponses qui mériteraient d'être connues. M. Rollier ne sait pas non plus appuyer toujours ses affirmations sur des preuves suffisantes, ce qui leur donne trop souvent l'apparence de conjectures hasardées. Cela est d'autant plus regrettable que les vues de M. Rollier sont, dans la plupart des cas, aussi justes qu'intéressantes.

Ainsi, par exemple, M. Rollier croit à l'activité rédemptrice de Jésus dans le séjour des morts, pendant l'intervalle qui sépara sa mort de sa résurrection, et il a raison d'y croire. Outre que le fait nous est attesté par le témoignage des apôtres, il a, à mon sens, une grande portée au point de vue religieux et théologique. Il me paraît jeter de précieuses lumières sur bien des points obscurs de la foi, et je le crois nécessaire à la construction du système chrétien. Aussi aurais-je voulu que M. Rollier s'y arrêtât davantage et en fît mieux ressortir les conséquences dogmatiques.

C'est encore avec raison, selon moi, que M. Rollier affirme la résurrection *universelle*, celle des justes pour la vie éternelle, celle des méchants pour l'éternelle condamnation. Je ne puis qu'approuver sans réserve sa protestation éloquente contre l'excès de spiritualisme auquel s'est trop souvent laissé entraîner notre théologie. La personnalité humaine ne peut se comprendre sans un organisme qui lui serve d'instrument, et qui lui permette à la fois de se distinguer de tout ce qui n'est pas elle, et de s'exprimer au dehors. L'homme privé de son corps n'est qu'un homme incomplet; or, c'est la nature humaine dans toute la richesse de ses éléments primitifs que Jésus-Christ est venu restaurer et rétablir. Nous oublions trop souvent que la matière est l'œuvre de Dieu aussi bien que l'esprit. Les notions dualistes que l'antiquité a léguées à la théologie chrétienne, ont exercé et exercent encore aujourd'hui une trop grande influence sur nos conceptions philosophiques et religieuses. La doctrine de la séparation absolue de l'âme et du corps, et de leur antinomie irréductible qui fait du corps la prison plutôt que l'organe de l'âme, est passée pour nous à l'état de dogme et d'axiome indiscutable. Or, c'est là une doctrine païenne, également contraire aux enseignements de l'Ecriture et aux résultats de l'expérience scientifique. Il est temps de secouer ces restes de paganisme qui déparent notre théologie. Il est temps de nous faire une psychologie et une métaphysique chrétiennes, et de mettre les principes de notre philosophie d'accord avec les données de notre foi, et avec les découvertes de la science. Non! la matière n'est pas le contraire de l'esprit; le corps vient de Dieu comme l'âme, la matière a été faite pour l'esprit, par celui qui a fait l'esprit lui-même. Le corps a été donné à l'âme comme un instrument et un organe; c'est à elle de faire de cet instrument un serviteur docile; c'est

l'œuvre de l'esprit de pénétrer la matière et de la transformer à son image. L'homme *charnel,* au corps grossier et terrestre, est appelé à devenir, — par la pratique de la sainteté et par la communion avec Dieu qui est le Père des esprits, — un homme *spirituel,* dont le corps, glorifié et transfiguré par l'esprit, soit pour l'âme un instrument docile obéissant avec la promptitude de la pensée au commandement de la volonté.

Voilà ce que nous enseignent les saintes Ecritures. N'est-ce pas là ce que nous révèle aussi l'expérience? N'y a-t-il pas entre l'âme et le corps, entre la vie morale et la vie physique, les liens les plus complexes et les rapports les plus étroits? C'est la beauté de l'âme qui fait la beauté du visage. L'énergie de la volonté tient souvent lieu de forces physiques. Souvent aussi les fatigues ou les souffrances du corps alourdissent ou obscurcissent l'esprit.

M. Rollier insiste, à diverses reprises, sur cette solidarité étroite et intime qui existe entre la matière et l'esprit. On reconnaît là le disciple de Rothe, qui faisait de la pénétration de la matière par l'esprit la grande loi de l'univers, et qui affirmait en même temps qu'il ne peut y avoir d'esprit sans matière, ni de matière sans esprit. — Des décisions de l'esprit dépendent, pense-t-il, les destinées de la matière, et c'est l'état des âmes qui détermine l'état des corps.

C'est en vertu des mêmes principes que M. Rollier pense qu'au jour de la résurrection la nature des corps correspondra d'une manière parfaitement exacte à l'état moral des âmes. Les justes auront des corps glorieux, tout éclatants de lumière, dont la matière subtile, éthérée, transparente, sera absolument pénétrée et transfigurée par l'esprit, et qui rendront les élus capables de goûter dans toute leur plénitude les joies de la félicité éternelle. Les corps des réprouvés, au contraire, formés d'une matière grossière, opaque, ténébreuse, absolument impénétrable à l'esprit, seront pour leurs âmes une chaîne, une prison, un martyre, et ce martyre ne sera pas la moindre souffrance dans les tourments éternels. Ce n'est pas tout. Il y aura entre les corps des rachetés des degrés divers d'éclat et de gloire correspondant aux divers degrés de perfection auxquels ils seront parvenus; de même aussi il y aura entre les corps des réprouvés des diversités analogues correspondant aux divers degrés de leur dépravation morale. Et tout cela, ajoute M. Rollier, sera le résultat naturel et nécessaire de l'activité morale de l'âme pendant sa vie terrestre. Le corps qui sera le nôtre au jour de la résurrection, sera notre première récompense ou notre premier châtiment, et c'est nous qui, par le choix que nous aurons fait sur la terre, nous serons donné à nous-mêmes cette récompense ou infligé ce châtiment.

Ces idées, comme on sait, ne sont pas absolument nouvelles. Origène, après Platon, dans l'antiquité, et de nos jours Rothe et Œtinger les avaient déjà développées sous des formes quelque peu différentes. Elles

sont à coup sûr contestables et nous ne prétendons pas en garantir l'exactitude et la vérité absolues. Mais elles méritent d'être étudiées et discutées ; elles ouvrent à l'esprit de vastes horizons ; et peut-être qu'un jour, grâce aux progrès des sciences biologiques et à une connaissance plus approfondie et plus complète des saintes Ecritures, elles paraîtront moins étranges qu'elles ne le paraissent aujourd'hui.

Je signalerai encore, avant de finir, un dernier point sur lequel M. Rollier me paraît avoir jeté quelque lumière. Je veux parler des questions, si obscures et d'une solution si difficile, qui se posent au sujet de l'intervalle qui sépare la mort de la résurrection. Deux opinions contraires se trouvent en présence. Les uns prétendent que cet intervalle est rempli tout entier par un sommeil profond qui engourdit à la fin l'âme et le corps jusqu'à ce que tous les deux se réveillent ensemble au jour de la résurrection. Les autres pensent, au contraire, que dès l'heure de la mort les rachetés entrent en pleine possession de la gloire céleste, tandis que les réprouvés commencent aussi dès cette heure même à souffrir les tourments éternels. Les partisans de chacune de ces deux opinions invoquent des textes bibliques qui leur paraissent décisifs. M. Rollier pense, — et avec raison, selon moi, — que la vérité se trouve dans la conciliation de ces deux affirmations opposées. Cette conciliation n'est possible qu'à la condition de ne pas oublier que l'homme n'est ni pur esprit, ni pure matière, mais qu'il se compose d'une âme et d'un corps, lesquels, bien que vivant d'une vie distincte, ne vivent cependant d'une manière complète que lorsqu'ils sont réunis. Au moment de la mort, le corps s'endort pour se réveiller plus tard ; ou plutôt il se dissout dans la terre, comme le grain dans le sillon, pour germer ensuite et donner naissance à une plante nouvelle. L'âme veille au contraire ; elle retourne à Dieu qui l'a donnée tandis que le corps retourne à la poudre d'où il a été tiré ; elle entre dans le *repos* qui suit les fatigues de la lutte ; mais elle n'entre pas encore dans la *gloire*. Elle jouit de la communion de Dieu et de la présence de *Christ,* ce qui, comme le dit l'Apôtre, lui est un grand *gain,* mais elle ne possède pas encore la plénitude de la félicité et de la vie éternelle. Ce qui lui manque, c'est un corps digne d'elle, ce corps de gloire et de lumière qu'elle doit revêtir au dernier jour, alors que ce que nous serons sera manifesté.

Nous ne pousserons pas plus loin cette étude. Il nous resterait encore plus d'une observation à faire, plus d'un mérite à relever dans ce livre, et plus d'une objection aussi à soumettre à son auteur. Mais ce qui précède suffit au but que nous nous étions proposé. L'ouvrage de M. Rollier, en dépit des critiques qu'on peut lui adresser, est une œuvre intéressante et remarquable. Nous y voyons un heureux symptôme du réveil de notre théologie de langue française, et nous serions heureux de voir se multiplier les essais de ce genre.

F. Bonifas.

UNE THÈSE LATINE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE MONTAUBAN.

—

M. Ch. Bruston, pasteur à Orléans, a soutenu, le 13 et le 14 mai derniers, devant la faculté de Montauban, deux thèses pour la licence en théologie. Laissant à de plus compétents que moi le soin de rendre compte de sa thèse française, savante étude sur le *texte primitif des Psaumes*, je voudrais dire aujourd'hui aux lecteurs de cette *Revue* quelques mots sur sa thèse latine.

Sous ce titre : *De lapsu hominis in vitam anteriorem rejiciendo*, M. Bruston traite la question des rapports des sciences naturelles et de la révélation. C'est un chapitre abrégé d'apologétique. M. Bruston croit à la révélation ; il croit, en particulier, à la doctrine biblique de la chute, et il estime que cette doctrine est la seule qui, tout en rendant compte des faits, sauvegarde les infinies perfections de Dieu, les attributs éternels de justice, de puissance et d'amour sans lesquels notre conscience et notre raison se refusent également à concevoir la Divinité.

Mais cette doctrine de la chute est attaquée aujourd'hui au nom des découvertes de la science. Tandis que la Bible affirme que la mort est le salaire du péché, et qu'elle n'a fait son apparition sur la terre qu'après la création de l'homme et sa chute, les géologues prétendent que le règne de la mort sur notre globe a précédé de bien loin l'apparition de l'homme, et que l'homme lui-même a été, dès l'origine, sujet à la mort.

M. Bruston se propose, dans son étude, de concilier ces affirmations contradictoires. Or, le seul moyen, pense-t-il, d'arriver à ce résultat, c'est de placer la chute de l'homme dans une vie antérieure à celle de la terre.

Voici comment l'auteur procède pour établir sa thèse. Il commence

par passer en revue, dans un premier chapitre, les divers essais d'explication tentés par ceux qui, comme lui, croient à la doctrine de la chute, et il montre qu'aucune de ces explications n'est suffisante. Faut-il donc, se demande-t-il alors, donner raison à ceux qui affirment que le péché et la mort sont des lois primitives, et que l'homme a été créé mortel et pécheur? Non, sans doute; car tous les systèmes qui le prétendent arrivent à des affirmations sur Dieu et sur l'homme contre lesquelles proteste la conscience. M. Bruston consacre un second chapitre à passer en revue les divers systèmes qui ont pour caractère commun de nier la chute, et il montre qu'ils conduisent tous à nier en l'homme la liberté et la responsabilité morales, et à faire de Dieu l'auteur du mal physique comme du péché.

Alors, — après avoir établi, d'une part, que la chute n'a pu avoir lieu sur la terre que nous habitons, — de l'autre, qu'elle a dû nécessairement avoir lieu, — M. Bruston conclut qu'elle a dû avoir lieu dans une existence antérieure. Il rappelle que cette opinion a été professée à diverses époques, au sein de l'Eglise, par les théologiens les plus croyants, et il cite comme exemples les noms d'Origène et de Julius Müller. Sans développer autrement ses vues personnelles, il se contente de constater que cette hypothèse fait cesser toutes les contradictions plus haut signalées, puisque le monde décrit par la géologie est un monde postérieur à la chute, et dont les désordres ne sont que le contre-coup d'un premier et grand désordre qui s'appelle le péché.

Tel est, en substance, le travail de M. Bruston. Le sujet en est plein à la fois d'intérêt et d'actualité. Mais il aurait demandé de plus amples développements et une discussion plus approfondie. Il était impossible de traiter convenablement en une vingtaine de pages une question aussi grave et aussi complexe que celle-là.

Cette trop courte étude n'en est pas moins intéressante. Elle révèle un esprit sérieux, ami des libres recherches de la science en même temps que fermement attaché aux enseignements de la foi. M. Bruston, — et je l'en félicite, est de ceux qui croient qu'il n'y a pas deux vérités, mais une seule, et qu'il ne peut y avoir contradiction entre les vérités que Dieu nous révèle dans sa Parole et celles que découvre notre esprit par ses propres efforts. De là son ambition d'arriver à mettre d'accord les résultats de la science et les données de la foi. Il est aussi de ceux qui font des vérités de l'ordre moral la clef de voûte de toutes les autres vérités, et qui jugent tous les systèmes philosophiques et toutes les opinions humaines à la lumière de la conscience.

On ne peut donc qu'approuver l'esprit et l'inspiration générale de son étude. Mais on ne saurait dire de ses conclusions qu'elles sont satisfaisantes et suffisamment démontrées. Et d'abord, il n'indique pas avec une netteté et une précision suffisantes l'hypothèse qu'il propose pour remplacer l'opinion traditionnelle qu'il a écartée. On pourrait croire, en le lisant,

qu'il partage l'opinion d'Origène et de Julius Müller. Il n'en est rien cependant. D'après les explications orales données par lui à la soutenance, M. Bruston ne croit pas à une chute individuelle mais à une chute collective. Il croit à une espèce humaine, à un genre humain qui a commencé avec un premier homme d'où toute la race est sortie. Ce premier homme a été soumis à une épreuve morale qui avait pour but de le faire passer de l'état inconscient d'innocence à l'état supérieur et définitif de la sainteté. Mais l'issue de cette épreuve a été funeste. Au lieu de s'unir à Dieu par l'obéissance et par l'amour, l'homme s'est révolté contre lui et s'est volontairement constitué dans le mal. C'est alors que Dieu, pour le punir de sa faute, et aussi pour préparer son relèvement, l'a placé sur cette terre qu'il avait façonnée pour en faire un lieu de châtiment et d'épreuve.

Voilà l'explication de M. Bruston. Mais que de points encore obscurs et inexpliqués ! Le premier homme était-il une créature purement spirituelle, ou était-il, comme l'Adam de la Genèse, un esprit servi par des organes, une âme unie à un corps? Et quelle est cette région mystérieuse qui a été l'habitation primitive de l'homme et le théâtre de sa chute? Autant de questions qui ne sont pas résolues et qui peuvent passer pour insolubles.

On peut donc adresser à l'hypothèse de M. Bruston un premier reproche : c'est de n'être pas d'une intelligence facile. Il se peut qu'elle explique certaines difficultés, mais elle a elle-même grandement besoin d'être expliquée. C'est là ce qui s'appelle, en langage d'école, expliquer ce qui est obscur par ce qui est plus obscur encore : *obscurum per obscurius*.

Un autre défaut de l'hypothèse qui nous occupe, c'est qu'elle ne s'appuie sur aucun fait positif, et qu'elle a contre elle l'interprétation la plus naturelle du récit de la Genèse. M. Bruston, pour l'établir, se borne à écarter les autres opinions comme insoutenables, et à constater que la sienne lève seule la contradiction qui existe entre les résultats de la science et les données de la foi. Mais un tel procédé est-il suffisant? Est-il rigoureusement scientifique? Il est permis d'en douter. Car il ne suffit pas, pour qu'une hypothèse soit scientifique, qu'elle paraisse utile, ou même nécessaire, il faut encore qu'elle s'appuie sur des données positives, sur des faits scientifiquement constatés.

Je ne crois pas enfin qu'il soit indispensable de recourir à l'hypothèse de M. Bruston pour mettre d'accord la géologie et la Bible. Quelle est, en effet, la question qui se pose entre les théologiens et les géologues? C'est la question de la mort. Les premiers font de la mort une conséquence du péché; les seconds, au contraire, y voient une loi primitive, naturelle, inévitable, qui a régné sur notre globe dès l'origine, et bien longtemps avant l'apparition de l'homme. Mais il importe de s'entendre sur le sens de ce mot : *la mort*. S'il ne s'agit que de la mort, considérée

comme la dissolution naturelle des éléments qui composent les corps organisés, il est clair qu'il ne saurait y avoir aucune dissidence entre les théologiens et les naturalistes. Les premiers, comme les seconds, admettent parfaitement que la mort ainsi entendue est la condition naturelle et inévitable de la vie des espèces organiques et de leur perpétuité par la reproduction. Les plantes et les animaux doivent mourir pour laisser la place aux individus nouveaux auxquels ils ont donné naissance. Cette nécessité de la mort ne saurait être considérée comme un *mal*, quand il s'agit d'êtres dépourvus de sensibilité comme les végétaux, ou qui, comme les animaux, ne constituent pas des *individualités distinctes*, des *personnes morales* conscientes d'elles-mêmes, et aspirant, par un irrésistible besoin de leur être, à l'immortalité personnelle. Cette loi de la mort, que constatent à la fois les naturalistes et les géologues, a donc pu exister avant la création de l'homme et sa chute, sans que la sagesse, la puissance et la bonté de Dieu en souffrent aucune atteinte. A une condition toutefois : c'est que la mort ne soit pas accompagnée de souffrances inutiles ; c'est que les animaux meurent de vieillesse, comme les plantes ; c'est-à-dire de mort naturelle, par la cessation inconsciente de la vie, et non pas de mort violente, sanglante et douloureuse, comme cela arrive si généralement aujourd'hui. Je ne puis voir dans un tel fait qu'un accident et un désordre, conséquence tout ensemble et symbole du désordre qui a éclaté dans le monde moral et qui s'appelle le péché.

C'est là d'ailleurs ce que nous révèle l'admirable récit de la Genèse. Il nous est dit que Dieu avait donné aux animaux et à l'homme les végétaux pour nourriture, et qu'il n'y avait pas de sang répandu sur la terre. Ce n'est qu'après la chute que les animaux se firent la guerre entre eux, et que l'homme lui-même les égorgea pour s'en nourrir.

Je sais bien que les géologues prétendent qu'il y a eu des animaux carnassiers bien longtemps avant l'homme. Ils retrouvent leurs ossements dans les couches profondes du sol, ils reconstruisent leurs corps gigantesques, et ils nous décrivent leurs sanglants combats. Je n'ai garde d'entrer ici dans l'examen détaillé de questions qui ne sont pas de ma compétence, mais je tiens à présenter une ou deux observations.

Je remarque en premier lieu que le plus grand nombre des animaux fossiles retrouvés par les géologues sont des animaux herbivores. Le mégathérium, le mastodonte, le dinothérium, le palæothérium, l'anoplothérium et tous les autres grands animaux dont on est parvenu à reconstituer le squelette, appartiennent à la famille des éléphants, à celle des rhinocéros, des hippopotames et des tapirs, et se nourrissaient d'herbes et de racines. Le nombre des carnassiers est, au contraire, fort restreint.

Remarquons en second lieu que de ce fait qu'il y a eu avant l'homme des animaux carnivores, il ne résulte pas nécessairement que cette loi de guerre et de carnage contre laquelle je protestais tout à l'heure fût dès lors la loi naturelle. Qui nous dit, en effet, que ces animaux redou-

tables, dont on retrouve encore les dents meurtrières empreintes ou même incrustées dans des ossements brisés, qui nous dit qu'ils aient attaqué vivants les animaux dont ils faisaient leur nourriture, et en aient déchiré les chairs palpitantes, comme le font les tigres et les lions d'aujourd'hui? Qui nous dit qu'ils ne se nourrissaient pas des corps des animaux morts de mort naturelle? Et un fait semble venir à l'appui de cette conjecture. Parmi les carnassiers dont on retrouve les os dans les dépôts des cavernes, la plupart appartiennent au genre des hyènes, lesquelles, comme on sait, se repaissent de corps morts et n'attaquent jamais les animaux vivants.

J'ajoute enfin que l'on pourrait, à la rigueur, accorder comme établis tous les faits que je contestais tout à l'heure, sans avoir pour cela recours à l'hypothèse de M. Bruston. Ne pourrait-on pas admettre, en effet, que ces périodes désordonnées et tumultueuses dont la géologie retrouve les monuments et retrace l'histoire, sont les commencements imparfaits et progressifs de l'œuvre divine qui n'a atteint sa forme définitive et parfaite qu'à la veille de l'apparition de l'homme. C'est à cette dernière période seulement que s'appliquerait alors la description contenue dans les derniers versets du chapitre Ier de la Genèse (Gen. I, 28-31). Cet ordre, qui aurait dû demeurer l'ordre définitif, aurait été troublé plus tard par suite du péché.

Quant à l'homme, je n'en dirai rien, parce que la géologie ne suscite pas à son sujet les mêmes difficultés qu'au sujet des animaux. Rien ne nous empêche d'admettre qu'il ne devait pas connaître la mort telle que nous la connaissons aujourd'hui, avec son cortége de souffrances et les angoisses de son agonie. Tout cela est le fruit et le châtiment du péché. S'il n'eût pas péché, l'homme, au lieu de mourir, aurait été *transformé* pour entrer dans une vie supérieure. Le corps *terrestre* serait devenu, — et cela sans douleur et sans efforts, — ce corps *spirituel* dont parle l'apôtre, et à propos duquel il dit : « Ce qui est spirituel ne vient pas le premier, mais ce qui est animal, et ce qui est spirituel vient après. »

Mais je m'arrête. Ce sont là des questions obscures et difficiles. Quelle que soit la solution qu'on leur donne, il faut du moins maintenir cette grande vérité et ce grand principe que proclament à la fois la Bible, la conscience et la raison : le mal ne vient pas de Dieu, mais de la créature libre abusant de sa liberté. Le désordre dans le monde de la nature ne s'explique que par un désordre antérieur survenu dans le monde moral.

C'est pour affirmer et défendre ce principe que M. Bruston a écrit sa thèse. Nous devons l'en remercier. F. Bonifas.

Pour le comité de rédaction : R. Hollard, *rédacteur gérant.*

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1873.

REVUE THÉOLOGIQUE

UNE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

La Philosophie de la liberté, par *Charles Secrétan*. — L'Histoire. 2e édition. — Paris, 1872. Sandoz et Fischbacher.

Voici déjà plus d'un an que M. Secrétan a terminé la publication d'une nouvelle édition de sa *Philosophie de la liberté*. Les deux parties de ce bel ouvrage constituent, jusqu'à un certain point, sous cette forme renouvelée, deux touts distincts. Le premier volume, qui avait reparu dès 1866 sous le titre de *l'Idée*, renferme les fondements abstraits du système, la métaphysique de l'auteur. Le philosophe cherche à s'élever jusqu'au principe absolu, qu'il détermine comme l'absolue liberté, et il déduit *a priori* les quelques thèses essentielles qui découlent de cette notion. Ainsi, pour ne citer que la plus saillante, il montre que, la liberté étant l'essence même de l'être absolu, la seule activité qui puisse lui convenir est celle de l'amour purement désintéressé que la langue désigne sous le nom de grâce. Toute activité qui serait en quelque manière l'effet d'un besoin, impliquerait la passivité. L'existence du monde, s'il y a un monde, ne résultera donc d'aucune nécessité inhérente à l'être divin lui-même, mais de la bonté de Dieu, de son amour gratuit pour la créature (qui n'existe pas encore) ; elle sera un acte de grâce.

Telle est, dans son trait le plus caractéristique, la théorie exposée dans *l'Idée*. M. Secrétan a pris soin de résumer toute cette première partie en tête du second volume ; le lecteur qu'effrayeraient les hautes abstractions de *l'Idée*, pourra ainsi prendre une connaissance suffisante du système pour suivre

l'auteur dans les développements plus larges et plus populaires de la seconde partie, *l'Histoire*, qui renferme une *application* du système aux données de l'expérience. Le monde réel vu à la lumière de l'idée, la nature et l'histoire expliquées au point de vue du Dieu qu'enseigne la *Philosophie de la liberté* : voilà ce qu'on nous offre dans ce nouveau volume. Il ne s'agit plus de métaphysique pure, mais de philosophie de l'histoire.

Le problème consiste plus précisément en ceci : concilier l'état présent du monde avec la conviction que tout ce qui est, a sa source dans un acte d'amour créateur ; que, par conséquent, le bien est la substance et la raison de tout ; que tout a son but, et que ce but voulu de Dieu sera atteint ; faire, en un mot, cadrer l'optimisme que nous impose la philosophie de la liberté avec les faits qui lui donnent un apparent démenti. M. Secrétan le formule lui-même en ces termes : « Comprendre le monde tel qu'il est, le monde et l'homme ; embrasser dans une seule pensée l'ordre physique et l'ordre moral ; nous expliquer le monde réel sans ôter au bien la souveraineté dont le revêt la conscience (1). »

Personne ne contestera qu'il y ait ici un problème, et le plus grave de tous, puisqu'on peut dire en vérité que dans ce monde « l'ordre moral et la nature sont dans une opposition constante, » et que « la loi morale, qui devrait tout régir, ne régit rien (2). » Dans le volume où l'auteur traite ce grand problème, on retrouve à un degré éminent cette qualité maîtresse qui, au dire de Platon, constitue le philosophe : *l'enthousiasme*, la conviction, la foi à une idée saisie d'abord vivement par l'intuition, puis fortement analysée par l'intelligence. Nous avons, en le lisant, ressenti quelque chose de l'entraînement que, quoique trop jeune encore pour le bien entendre, nous éprouvions autrefois en écoutant les leçons du professeur. Rien de froid dans la discussion : partout se trahit une âme profondément saisie par la vérité, et que cette émotion rend naturellement éloquente. Le livre devient, — et l'auteur ne s'en cache pas, car à ses yeux la philosophie consiste au fond « à lire dans le cœur, » — un plaidoyer, une œuvre de propagande, un acte de foi. Nous ne lui en ferons pas un reproche : le philosophe qui ne croirait

(1) L'*Histoire*, préface, p. LII et LIV.
(2) P. 450-452.

pas à sa propre création, mériterait-il d'être écouté? On peut appliquer à l'auteur ce qu'il dit lui-même du chrétien : « qu'on le reconnaît à la flamme. » M. Secrétan l'a, la flamme (1). Elle éclate, à toutes les pages de son livre, en jets, souvent sublimes, mais qui quelquefois éblouissent plutôt qu'ils n'éclairent. Son style ne vise pas à l'élégance; il est sévère, parfois négligé, incorrect, obscur même; il affectionne les assertions paradoxales, mais il a une originalité forte, et rencontre souvent de ces mots frappés qui, une fois trouvés, ne se perdent plus.

Je ne me propose pas d'analyser le livre de M. Secrétan. Ses idées sont assez répandues parmi nous pour que je puisse m'en dispenser. Je m'attacherai seulement à quelques points de son système, sur lesquels cette nouvelle édition de son livre appelle naturellement l'attention.

I.

La contradiction du réel et de l'idéal, l'existence du mal : voilà le fait qu'il s'agit d'expliquer sans cesser de croire à Dieu, au bien, principe et fin de tout. Deux mots renferment, selon notre auteur, la clef de l'énigme : ceux de *chute* et de *rédemption*. Le mal n'a pas sa source en Dieu, mais dans la volonté de la créature; et il n'est pas sans remède : une puissance restauratrice travaille incessamment à le détruire et finira par en triompher. L'honneur de Dieu est sauvé, et la conscience est satisfaite. Cette solution n'est pas nouvelle : c'est celle même que le christianisme a donnée. Il est superflu de dire que, dans ces termes généraux, nous la tenons pour la seule vraie. Mais encore faut-il, pour qu'elle satisfasse la pensée, qu'on en donne une interprétation précise. C'est ce que M. Secrétan vient faire après bien d'autres, en ne tenant compte dans son travail que des données de l'expérience et des principes que la déduction a mis au jour. Pour apprécier équitablement sa théorie, il convient de se placer sur le terrain où il s'est placé lui-même quand il a entrepris d'expliquer l'histoire à la clarté de l'idée : nous accepterons donc, sans nous arrêter à les vérifier, les principaux

(1) Dans une étude savante du système métaphysique de M. Secrétan (*la Philosophie de la liberté*, de M. Secrétan, par P. Garreau. Paris, 1872), on a dit que « ce feu était celui des sectaires. » Rien de plus injuste, à moins qu'on ne mérite le nom de sectaire dès qu'on a une conviction et qu'on cherche à la faire partager.

résultats de sa déduction métaphysique, qui forment le point de départ de son exposition. Cela dit, entrons dans le développement de sa pensée sur la chute d'abord, puis sur la rédemption.

Au nombre des pages les plus éloquentes et les plus vraies du livre, il faut placer celles où l'auteur expose les preuves de la chute. Il ne s'agit pas seulement de prouver l'existence du mal, ce qui serait banal, nul ne contestant que la réalité soit très-loin de la perfection. Il ne s'agit pas non plus de fixer la notion du mal, et de montrer qu'il est une contradiction positive du bien, une opposition à Dieu, et non une simple absence de bien, un *moins bien*. Cette opinion, qui ramène la notion du mal à celle d'imperfection, contredit l'expérience et n'aboutit qu'à statuer la nécessité du mal et à en faire ainsi remonter la causalité jusqu'à Dieu : elle n'est logique que dans le panthéisme. Il ne s'agit pas même de montrer que la volonté créée est la source du mal, ce qui ressort évidemment des prémisses posées : la bonté de Dieu et le but divin du monde. La preuve à fournir est celle-ci : il faut montrer qu'une série de fautes individuelles n'explique pas complétement les faits; que, pour justifier la situation présente des individus, il ne suffit pas de les supposer tous libres au moment de leur entrée en ce monde ; que le mal, enfin, a son origine plus haut que la naissance de chaque individu, par exemple dans un premier péché qui aurait modifié la situation de la race entière. Car c'est là le sens que l'Eglise comme la philosophie ont toujours attaché au mot de *chute*.

M. Secrétan démontre la réalité de la chute d'une manière parfaitement concluante. Deux faits sautent aux yeux : la puissance du mal moral, qui s'impose aux individus et les entraîne même contre leur gré ; et les ravages du mal physique et social, conséquence du premier, qui frappe les individus indépendamment de leur volonté et avant même qu'ils aient fait usage de leur liberté. L'hérédité du mal, l'impuissance au bien, la souffrance des innocents, le triomphe de l'immoralité, l'aspiration douloureuse vers l'idéal, l'ignorance, la domination séductrice de la nature; la mort, qui contredit brutalement notre destination; tout cela prouve assez qu'un désordre s'est introduit dans la condition morale de l'homme, et que cette altération est plus ancienne que les individus, qu'elle n'est pas leur fait personnel, puisqu'ils en subissent fatalement les conséquences.

Mais n'est-ce pas dépasser le but, que de chercher la preuve de la chute dans ce qui n'est peut-être que la condition nécessaire de l'existence de l'être créé? Non-seulement le péché, la souffrance, c'est-à-dire tout ce qui nous apparaît comme évidemment anormal, dans notre état présent, sert à M. Secrétan à démontrer la chute; il fait remonter à la même source quelques-uns des traits les plus essentiels de notre condition naturelle : ainsi, le corps et les limites de l'espace et du temps. L'espace et la matière, dit-il, sont des moyens très-imparfaits de communication entre les esprits. Mais nous y sommes tellement habitués, que nous ne songeons pas à nous demander s'ils pourraient être autres. Or, selon l'auteur, « l'espace, le temps, limitent notre liberté d'une manière qui contredit, non-seulement la pure idée d'esprit, mais jusqu'à la notion d'un esprit fini. » Est-il bien certain que l'état normal impliquerait que « nous prissions réellement possession par les forces de notre organisme des lieux où l'imagination nous transporte à son gré? » « Nous sommes en prison, nous sommes à la gêne, » s'écrie le philosophe. Et il postule, comme condition normale de la vie de l'esprit fini, quelque chose de semblable à la toute-présence (1). Le temps aussi, dont nous ne triomphons qu'imparfaitement par la mémoire et par la prévision; la loi de la succession que nous subissons; cet écoulement de notre vie, qui fait que, tandis que « Dieu est à la fois tout ce qu'il est, » nous ne sommes jamais qu'une faible partie de nous-mêmes, que nous ne nous possédons jamais complétement par l'essor simultané de toutes nos facultés, c'est-à-dire que nous ne sommes jamais réellement libres, que nous ne vivons jamais pleinement; — le temps, « qui nous manque lui-même, » qui, comme le dit éloquemment l'auteur, « manque à tous ceux qui ont quelque chose de grand dans le cœur, » lui semble être « une restriction considérable apportée à notre liberté, » et par conséquent un effet de la chute. Car nous concevons l'être fini vivant d'une vie bien plus réelle que la nôtre (2).

(1) Voy. p. 117-121.

(2) P. 121-132, 252-255. Selon M. Secrétan, « la négation du temps fait toute la vie de l'esprit » (p. 122); car « le temps est la contradiction par excellence, la négation de l'être. » (P. 121.) Sans entrer dans la question de savoir ce que c'est que le temps, nous nous permettons d'observer que l'idée *négative* de *succession* n'épuise pas l'idée du temps, qu'il y a, comme l'auteur le reconnaît lui-même (p. 125, 252), dans cette idée un élément *positif*, celui de la *durée*, et qu'en ce sens le temps n'est pas plus que

M. Secrétan hésite, il est vrai, à s'appuyer sur ces considérations, peu décisives de son propre aveu. S'il le fait, néanmoins, c'est dans la crainte qu'en acceptant comme inhérentes à l'ordre primitif et normal une partie des conditions de notre état actuel, on ne soit conduit, vu le lien nécessaire qui enchaîne ce qui nous semble être mal et ce que nous jugeons être bien, à voir dans notre condition actuelle tout entière l'effet d'une nécessité de nature (1). C'est donc afin de mieux désarmer le déterminisme, qu'il adopte ce point de vue.

Mais là n'est pas la question. Il faudrait savoir si ces perfections, que M. Secrétan réclame pour l'être fini, sont compatibles avec les conditions de sa vie. L'être fini peut-il aspirer à autre chose qu'à une liberté toujours relative? Ces limites, dont vous vous plaignez, ne sont-elles point le lot inévitable de l'être créé? Ne seraient-elles même pas un bien positif, la condition *sine qua non* de l'activité *libre* de la créature? La faculté de choisir et de se développer se concevraient-elles dans d'autres conditions? M. Secrétan l'a écrit lui-même : « L'ignorance (de la créature primitive) est un bien ; car sans elle notre liberté primitive ne serait plus réelle... L'imperfection primitive de la créature libre n'est pas seulement inévitable, elle est positivement bonne (2). » Et, en effet, la toute-présence, la toute-science, ne peuvent coexister avec la liberté de choix ; la succession est la condition indispensable de tout développement. Nous sommes loin de prétendre qu'il n'y ait rien d'anormal dans les formes essentielles de notre état présent; mais le départ semble trop difficile à faire entre ce qui est normal et ce qui ne l'est pas, pour qu'il soit loisible d'argumenter de cet état comme le fait M. Secrétan. D'une manière générale, on peut dire, avec l'auteur d'une thèse remarquable sur le péché, que « nous ne souffrons pas de notre imperfection métaphysique (3). »

Quelle a été la nature de cette chute dont la réalité est maintenant démontrée? C'est un point sur lequel nous n'entrerons pas en discussion avec l'auteur. Dans sa deuxième leçon, il énumère toutes les possibilités qui se présentaient à la créature

l'espace une simple *limite*, la négation de l'être, la contradiction, mais l'une des *formes* de sa vie. Toute forme est sous un rapport négation, limite, et sous un autre rapport détermination, affirmation.

(1) P. 131.

(2) P. 100.

(3) *Etudes sur le péché*, par Charles Hackenschmidt, p. 162. Strasbourg, 1869.

libre : vouloir rester dans son état primitif d'indétermination; se constituer en Dieu par l'amour; se constituer en elle-même indépendamment de Dieu; enfin, se constituer en elle-même contre Dieu. Selon lui, l'humanité aurait choisi le troisième parti, et sa condition actuelle résulterait de cette détermination; tandis que le choix du quatrième expliquerait la révolte des anges déchus. Nous n'avons rien à objecter à cela, sinon qu'on ne nous fait point comprendre en quoi l'épreuve qui a provoqué ces décisions a pu consister.

II.

Une question qui nous arrêtera davantage, est celle du moment où il faut placer la chute. M. Secrétan se sépare ici de l'opinion chrétienne traditionnelle et, par diverses raisons, croit devoir reculer le moment de la faute originelle jusqu'au delà de l'existence terrestre de l'humanité. La vie actuelle, soit dans la nature, soit dans l'histoire, porte, dès son début, les traces d'une altération; elle ne s'explique que par une faute antérieure à la nature aussi bien qu'à l'histoire.

C'est une chose curieuse que deux des penseurs chrétiens de nos jours, qui ont abordé avec le plus de vigueur le problème du péché et le plus énergiquement défendu la liberté morale contre toutes les formes du déterminisme, M. Charles Secrétan et M. Julius Müller (1), aient été conduits également à admettre une préexistence de l'âme humaine et à placer la chute dans une vie antérieure à la vie terrestre. Ils se séparent, il est vrai, sur un point capital : le point de départ est, pour l'un, la pluralité et une chute individuelle, pour l'autre, l'unité et une faute collective. S'il fallait choisir entre ces deux systèmes, l'hypothèse de J. Müller nous paraîtrait de beaucoup la plus acceptable. Reconnaissons, en tout cas, que l'idée de la préexistence peut invoquer en sa faveur de bien grands noms dans l'histoire de la pensée humaine, et qu'elle ne mérite certainement pas le dédain que plusieurs affectent volontiers pour elle. Elle n'est point sans grandeur : de la vie de la création tout entière elle fait un même drame, celui de la liberté, dans lequel la nature aussi se trouve enlacée. Il faut bien d'ailleurs

(1) Dans son admirable ouvrage : *Die christliche Lehre von der Sünde.*

qu'elle réponde à un besoin de la pensée, pour que, de Platon à Julius Müller et à M. Secrétan, les esprits se tournent toujours de nouveau vers une doctrine aussi singulière, et qui, ne pouvant invoquer le témoignage d'aucune expérience, est condamnée à n'être jamais qu'une étrange hypothèse.

Demandons à M. Secrétan les raisons qui ont déterminé sa pensée sur ce point.

En voici d'abord une à laquelle on peut d'autant moins attacher un grand poids, que lui-même, en maints endroits de son livre, a pris soin d'en dévoiler la faiblesse. Le *progrès* dans la nature serait une preuve de la chute. Celui qui place Dieu, c'est-à-dire la perfection, au commencement de tout, « ne peut, dit-il, qu'être étonné du progrès partout où il le constate ; car c'est l'imperfection que le progrès suppose au point de départ... Ainsi, puisque nous voyons la loi d'évolution progressive régner dans le monde avant l'apparition de l'humanité dans sa forme sensible, nous sommes obligé de placer la chute avant cette apparition (1). » Le progrès suppose l'imperfection, soit ; mais quelle preuve de la chute pouvez-vous tirer de cette imperfection ? N'avez-vous pas écrit vous-même que le mal est tout autre chose qu'un moins bien ? Voilà une confusion bien étrange chez celui qui vient de prouver que mal et imperfection ne sont nullement synonymes. « Pourquoi, demande M. Secrétan, l'idéal n'aurait-il pas été réalisé du premier coup, s'il n'eût pas rencontré d'obstacles ? (2) » Pourquoi ? vous le demandez ! Parce qu'il faudrait alors que le monde eût été créé tout d'une pièce, par un seul acte instantané, ce qui serait contraire aux faits, aussi bien qu'à l'idée même de l'être fini. Si la réalisation de la volonté créatrice a été successive, si elle a eu lieu dans le temps, on ne peut échapper à l'idée d'évolution, de progrès ; sinon cette succession n'aurait pas de but, et partant point de sens. Il est dans l'essence même de la créature de commencer par l'imparfait pour n'arriver que lentement à la perfection toujours relative dont elle est susceptible. Voir dans cette imperfection première un fait anormal, ce serait lui refuser toute possibilité d'une vie et d'un développement purs.

(1) P. 189, 190.

(2) L'auteur cite encore (p. 182), en preuve de son opinion, le mal physique, la mort, régnant dans la nature avant l'homme. Mais, à supposer qu'il y ait là un mal, un désordre véritable, on peut évidemment s'en rendre compte sans faire intervenir l'humanité.

Et si, passant de la nature à la vie humaine, nous reconnaissions, dans ses conditions actuelles, des imperfections qui ne sauraient appartenir à son idée, n'est-ce pas ici surtout que nous devrions distinguer entre l'état premier, qui peut être imparfait sans cesser d'être normal, et l'idéal, dont la réalisation ne peut être, — personne ne l'a mieux dit que M. Secrétan, — que le fruit de l'activité de la créature elle-même? (1) Démontrer la chute par l'imperfection originaire de la créature, c'est la plus grave inconséquence dans la philosophie de la liberté. Moins qu'aucune autre, cette philosophie a le droit de conclure à une déviation, de ce que l'idéal n'est pas réalisé dès le début.

M. Secrétan invoque en faveur de sa thèse des raisons plus solides.

En premier lieu, la justice de Dieu. « Il ne serait nullement conforme à la justice de Dieu... que nous fussions rendus responsables d'une faute que nous n'aurions point commise... La vérité morale ne permet pas que le mal frappe un innocent; dès lors, puisque nous subissons l'atteinte du mal, nous n'en sommes pas innocents... Si nous sommes traités en coupables, c'est que nous le sommes en effet, et si nous sommes coupables dès notre naissance, c'est que nous avons commis le mal avant que de naître. » La chute primitive est donc notre chute; « c'est bien nous qui avons failli, ce n'est pas seulement l'auteur de notre race (2). » Ceci suppose que chacun de nous était dans celui qui a failli; ce qui implique l'unité primitive de l'humanité. Cette unité est démontrée par la solidarité de souffrance et de responsabilité qui existe ici-bas entre tous les individus, aussi bien que par la loi de la charité, qui signifie au fond que nul ne peut atteindre seul sa destination. « Sans cette unité, le péché originel est une injustice, la solidarité humaine un mensonge, la charité une loi arbitraire et inexplicable. La chute est donc une, l'auteur de la chute est un seul et même être moral; l'auteur de la chute, c'est nous-mêmes (3). » Mais, si chacun de nous a ainsi participé à la chute originelle, il est évident qu'il faut la reporter à une époque antérieure à l'existence du premier individu.

(1) Des assertions comme celle-ci : « Tout ce qui, dans l'état présent du monde, contredit l'idéal d'une créature libre, doit être considéré comme une conséquence du mal moral » (p. 101), sont donc évidemment trop absolues.

(2) P. 192, 194, 294.

(3) P: 197, 455, 456.

M. Secrétan a développé cet argument avec beaucoup de force. On se sent presque gagné, en écoutant cette « voix du cœur » à laquelle il fait appel. Il sera pourtant permis de demander où il est écrit, — ailleurs que dans les livres des théologiens, — que la faute originelle nous soit imputable; que toute souffrance ici-bas soit un châtiment; que la loi de la charité exige et que la compassion réclame de nous, non-seulement que nous soyons douloureusement affectés des fautes des autres, mais que nous nous les reprochions comme étant nôtres? (1) La conscience, à laquelle l'auteur en appelle en dernier ressort, ne nous reproche pas notre état naturel de souillure; la faute d'Adam ne lui pèse pas. M. Secrétan l'avoue lui-même : « Il est vrai que nous n'en avons aucun souvenir » (d'avoir péché avant que de naître). Mais il répond un peu dédaigneusement : « Ce défaut de mémoire ne prouve rien, puisqu'il est certain que nous ne nous connaissons pas tout entiers (2). » Et il pense que la conscience, plus éclairée. doit arriver un jour à « se repentir de la faute d'Adam. » L'objection, cependant, nous paraît capitale, pour un système qui prétend vider toutes les questions au tribunal de la conscience; car non-seulement la conscience est ignorante de cette faute originelle, mais elle refuse positivement de se la laisser imputer; elle proteste contre la doctrine calviniste de l'imputation du péché originel et ses épouvantables conséquences; la Bible ne les connaît pas davantage. La faute d'Adam est un acte individuel; mais, cet individu étant le père de la race et Dieu n'ayant pas trouvé bon d'arrêter à son début le développement de l'histoire, son état moral s'est transmis à ses descendants en même temps que sa nature physique. Cette solidarité, dont le développement de toutes les sociétés humaines offre l'exemple, ne deviendrait injuste que si on rattachait à la transmission de la souillure celle d'une coulpe qui rendrait les individus responsables de fautes qui ne sont pas les leurs (3). Mais, d'après la Bible, nous ne sommes pas plus responsables de la chute d'Adam que des enfants ne le sont des vices de leur père, bien que la honte et la misère en résultent pour eux.

Que devient, d'ailleurs, la justice de Dieu, — puisque c'est de

(1) P. 456.
(2) P. 192.
(3) Comme l'observe M. Renouvier, dans ses remarquables articles sur la *Philosophie de la liberté,* quatrième article, *Critique philosophique*, n° 48, p. 269, 1872.

cela qu'il s'agit, — dans le point de vue que nous examinons? Il faut, pour que Dieu soit juste, selon vous, ou que tous les individus aient ici-bas une part égale de souffrance et de bonheur, de disposition au bien et de penchant au vice, — ce qui est manifestement contraire aux faits, — ou que l'on démontre que les individus ont encouru une part inégale de responsabilité dans la faute de cette créature primitive qui les contenait tous en germe, et que la différence de leur sort ici-bas résulte de cette différence dans leur responsabilité. Cette preuve est impossible à donner, puisque, dans l'hypothèse, les individus, au moment de la chute, ne sont pas encore distingués les uns des autres, n'existent pas comme tels ; et qu'à supposer même qu'ils pussent, en cet état, encourir une sorte de responsabilité collective, il serait impossible de faire le partage individuel de cette responsabilité.

Ainsi la justice absolue que l'on cherche ne se trouve pas. On ne la rencontrerait que dans le système de M. J. Müller, qui explique la condition terrestre de chaque être humain par une faute individuelle antérieure. Mais alors, nouvelles difficultés ; comment expliquer la transmission héréditaire des penchants, l'influence prépondérante des milieux? On ne sait répondre qu'en statuant une seconde chute, dont la Genèse aurait gardé le souvenir (1).

Mais la philosophie de la liberté fournit à M. Secrétan une autre preuve de l'unité substantielle de l'humanité et de la chute antéterrestre : elle se tire de la nature même de l'acte créateur. Cet acte, en tant qu'acte de l'absolu, est lui-même absolu, par conséquent unique, et son produit, la créature, est nécessairement *une*. « L'unité de la créature morale et par conséquent de tout l'univers créé nous semble formellement établie par l'unité de la volonté créatrice, qui résulte du caractère absolu sans lequel nous ne saurions la concevoir (2). »

M. Secrétan affirme, comme s'entendant de soi, que « l'acte créateur, étant l'acte de l'absolu, est lui-même un acte absolu. » Dans cette thèse, qui lui est chère, mais que nous avouons ne

(1) J. Müller, *Lehre von der Sünde,* t. II, p. 519 et suiv. M. Secrétan lui-même n'est pas éloigné d'admettre comme probable une seconde chute à l'origine de l'histoire, bien qu'il trouve qu'on peut aussi s'en passer. (P. 317-318.) Rien ne prouve mieux l'insuffisance des théories de la préexistence proposées par ces deux penseurs, que le besoin qu'ils éprouvent de les compléter au moyen de cette même conception biblique de la chute qu'ils repoussent.

(2) P. 49. Voir, dans l'*Idée*, les leçons XVII et XVIII.

pas entendre très-bien, nous saisissons le fond secret de toute cette argumentation qui nous étonnait tout à l'heure, et où l'on concluait du progrès à la chute. Mais, d'abord, comment un acte absolu peut-il avoir un effet contingent (le monde)? Son produit ne peut être qu'un absolu. Or aucun absolu n'est produit. Puis, un acte absolu, — ou les mots n'ont plus de sens, — doit être un acte éternel; car qui dit absolu dit infini. Si le monde a été créé dans le temps, l'acte créateur est limité; il n'est donc pas absolu.

Je conclus qu'à moins d'admettre la nécessité et l'éternité du monde, d'en faire un élément intégrant de la vie de l'absolu, de l'absorber en Dieu, dont il achève l'évolution, — ce que M. Secrétan repousse de toutes ses forces, — il faut se méfier de ce terme mystérieux d'acte absolu, et dire, avec un spirituel critique de la *Philosophie de la liberté* : « La nature de Dieu est infinie en perfections, et ses actes sont finis. Tout acte est déterminé, limité, fini. Sans cela, le monde serait impossible. Or, il est (1). »

Voyez au reste où conduit cette thèse d'un acte créateur absolu. A rien moins qu'à refuser à Dieu la liberté de créer, s'il le veut, une pluralité d'êtres. On le condamne à n'en créer qu'un seul, ou à se répéter indéfiniment en les créant tous identiques. « Dans l'ordre spirituel, dit l'auteur, il n'y a de pluralité véritable que par la différence des êtres; or les différences entre les êtres libres ne peuvent naître que de leur liberté. Avant toute détermination de leur part, les distinctions seraient arbitraires, c'est-à-dire impossibles (2). » Il ne sera donc pas

(1) P. Garreau, *la Philosophie de la liberté*, de M. Secrétan, p. 12. Un théologien dont l'esprit rigoureux fuit autant les notions confuses et indécises que M. Secrétan semble parfois s'y complaire, R. Rothe écrit : « Supposé que Dieu mît en activité sa causalité, la causalité absolue, d'une manière absolue, l'effet en serait un être absolu. Car il s'entend de soi que l'absolue causalité, s'actualisant d'une manière absolue, doit produire un produit absolu, ou plus exactement le produit absolu, c'est-à-dire que son produit est l'absolu, en d'autres termes Dieu. Ainsi le but de Dieu ne serait évidemment pas atteint; car ce qui existerait ne serait pas un monde, une créature, un autre que Dieu, mais un second absolu, un second Dieu en dehors du premier, un second exemplaire de Dieu, ainsi beaucoup plus qu'il ne nous faut et surtout un pur non-sens. » L'activité créatrice est donc, en un sens, relative. « Ce qui implique que la causalité divine dans la production du monde n'agit pas dans sa totalité, mais se partage et se dissémine dans son activité, c'est-à-dire que Dieu ne crée pas le monde tout d'une pièce, mais qu'il le pose d'abord comme encore inachevé et ne l'achève que successivement. » (*Theologische Ethik*, 2e édit., § 44.)

(2) P. 50. Comp. l'étrange raisonnement, p. 241, que je suis obligé (j'en demande pardon à l'auteur) d'appeler sophistique. De quel droit affirme-t-on que l'unité de but implique celle de substance?

permis à Dieu de créer, s'il lui plaît, des êtres spirituels doués de facultés diverses; il ne pourra pas, dans sa sagesse, former un système d'individus différents les uns des autres, mais destinés à se compléter mutuellement. Ce serait arbitraire ! Et qui prétend cela? Une philosophie qui place à l'origine de tout la pure liberté (liberté même, s'il plaisait à Dieu, de ne pas être), c'est-à-dire en définitive un peu l'arbitraire ! — Comme Leibnitz avait mieux vu, lorsqu'il affirmait qu'il ne saurait y avoir deux êtres absolument semblables, — sinon ils ne seraient pas deux, ils se confondraient l'un avec l'autre, — et que c'est de cette diversité même que résulte l'harmonie des êtres particuliers où se reflète la richesse infinie de l'Etre !

Enfin, si M. Secrétan est admis à prouver l'unité de la créature par le caractère absolu de l'acte créateur, nous avons déjà observé qu'il n'y a aucune raison pour ne pas déduire de la même manière l'éternité de la création. Un acte absolu n'est limité en aucun sens ; il ne saurait être temporel. S'il est impossible que Dieu veuille, d'une volonté unique, qu'il y ait une pluralité d'êtres, il ne l'est pas moins qu'il veuille, d'un vouloir qui n'admet ni changement, ni succession (puisqu'il est absolu), un être relatif, successif, soumis au temps et au changement. Le monde serait donc éternel. Est-ce ainsi que l'entend la *Philosophie de la liberté ?*

Mais sans plus nous arrêter à la démonstration qu'on cherche à donner de l'unité de la créature, voyons ce que cette idée vaut en elle-même. M. Secrétan pense que, sans la chute, la créature eût passé de l'unité naturelle à l'unité personnelle par l'acte de sa liberté (1). Il y aurait eu un homme, une personne morale, mais non proprement une humanité. « La créature se serait constituée comme une personne unique en s'assujettissant à Dieu (2). » N'est-ce pas abuser du langage que de parler encore, dans ce sens, d'une *humanité ?* La pluralité des individus serait donc le résultat de la chute. L'auteur le dit explicitement : « Les individus sont une conséquence de la chute... La multiplicité des individus imparfaits tire son origine du mal (3). »

(1) P. 50, 51. L'auteur avoue, il est vrai, que « nous n'entendons pas très-bien ce langage. » Mais il s'en console par le fait qu' « il n'y a pas d'analogie entre l'état primitif de la créature et le nôtre, et que, sans analogie, il n'y a pas d'intuition. »
(2) P. 229.
(3) P. 272-274. Comp. p. 119, 273. L'auteur, en dépit de ces assertions, hésite à maintenir absolument ce point de vue, et donne à entendre, sans l'affirmer, qu'une

Que résulte-t-il de là? Que l'existence des individus n'est au fond qu'un grand *accident*. « L'unité de la créature est le point fixe ; le particularisme des individus, la succession des générations, l'accident et le mystère. » M. Secrétan ne parle pas des individus, qui jusqu'ici s'étaient crus quelque chose, avec moins de mépris que les partisans de la centralisation ne parlent du mesquin égoïsme de clocher qui, à les entendre, inspirerait leurs adversaires. Quand on parle ainsi du *particularisme des individus*, on peut parler aussi du *fractionnement* de l'être moral, comme si un organisme, un individu quelconque, surtout un individu moral, pouvait jamais être une *fraction!* (1)

Aussi ne nous étonnons-nous pas de rencontrer sous la plume de l'auteur toutes les expressions favorites du réalisme du moyen âge et du panthéisme moderne, qui placent l'être dans le tout et refusent toute réalité sérieuse à l'individu : « L'humanité ne forme qu'un seul être ; l'individu est un organe de l'humanité... Les individus ne sont pas la réalité véritable ; la réalité véritable est l'universel ; et la pluralité successive des individus est une forme par laquelle se manifeste la vie de cet être universel... Les individus sont des fonctions... C'est par le sacrifice des individus à l'ensemble que l'humanité réalise son idéal, ou, plus simplement, se réalise... L'essence de l'individu, c'est d'être un moyen pour l'humanité, un organe de l'humanité (2). »

Ou nous nous trompons fort, ou tout ceci est un reste de l'influence de Schelling, trop manifeste encore dans la philosophie de M. Secrétan (3). Or le panthéisme est la plus dangereuse des erreurs ; car, avec une apparence d'élévation, il ne détruit pas moins sûrement que le matérialisme la liberté et la personnalité. Il n'est pas admissible que l'on fasse jamais de l'être spi-

« pluralité numérique » (qu'entend-il par une pluralité non numérique?) aurait pu se produire sans la chute. (P. 67. Comp. p. 213, 412.)

(1) Voy. p. 68, 412.

(2) P. 200, 217, 220, 225, 226, et toute la leçon IX.

(3) Exagérons-nous, et sommes-nous coupable d'injustice ou d'irrévérence envers un maître que nous vénérons? C'est M. Renouvier lui-même qui appelle la doctrine de M. Secrétan « une sorte de panthéisme chrétien » (*Critique philos.*, n° 41, p. 231), et qui lui reproche d'avoir « sacrifié à l'idole de l'Infini et de l'Un. » (N° 31, p. 75.) Il écrit : « Le système alexandrin de la chute universelle de la créature doit conduire M. Secrétan, malgré tous ses efforts, à nous offrir du monde un tableau peu différent de ce qu'on nomme l'émanation et le panthéisme. » (N° 31, p. 74.) Et, à propos du nom d'organe de l'humanité, donné à l'individu, il dit : « La doctrine de M. Secrétan, à ce compte, irait tout droit à nommer aussi l'humanité un organe de la nature, et la nature un organe de Dieu. » (N° 34, p. 125).

rituel un moyen; toujours il est but, et seul il peut l'être réellement, puisque ce n'est qu'en lui et par lui que le bien peut se produire. Comment ne pas souscrire à ces paroles d'un des penseurs les plus remarquables de l'Allemagne contemporaine, M. Hermann Lotze : « L'universel nous paraît d'une moindre valeur que le particulier, l'espèce d'un moindre prix que l'individu... : ils appartiennent au mécanisme dont l'être supérieur se sert pour atteindre ses buts. Ce qui est vraiment réel, ce qui est et doit être, ce n'est pas la matière et encore moins l'idée, mais l'esprit vivant et personnel de Dieu et le monde des esprits personnels qu'il a créés. Eux seuls sont le lieu où il y a du bien et des biens; c'est pour eux seuls qu'existe l'apparition d'un monde matériel étendu, dans les formes et les mouvements duquel l'idée de l'univers se rend intelligible à l'intuition de chaque esprit fini (1). » Selon le christianisme, toute âme a une valeur infinie aux yeux de Dieu, tout individu est un but. Comment une philosophie dont tout le dessein est de défendre les droits de la conscience et de sauver la liberté, peut-elle l'oublier un instant?

Heureusement, M. Secrétan n'est pas conséquent jusqu'au bout. Il reconnaît que « l'annihilation de l'individu serait la ruine de la morale, » et que l'individu, étant libre, doit être une réalité distincte, un but : il est même « plus réel que l'espèce, car il est plus libre qu'elle. » Si nous lui demandons comment il concilie ces affirmations avec les précédentes, il ne semble d'abord pas s'en mettre fort en peine : « Je le constate, dit-il, sans m'inquiéter de contredire ainsi mon précédent discours (2). » Cependant, il cherche et il a cru trouver la conciliation des deux thèses opposées dans la conception que voici :

Les individus sont voulus de Dieu comme « moyens de la restauration » de la créature déchue. De peur que la volonté de la créature ne s'égare une seconde fois et ne rende la chute irrévocable, Dieu la dissémine pour prévenir des malheurs sans remède. Ce résultat est atteint par l'effort même de la créature. Malheureuse, parce qu'en se constituant hors de Dieu, son principe, elle a aliéné sa propre liberté et s'est condamnée à l'impuissance, elle s'efforce de retrouver la liberté. Elle tend ainsi à

(1) Dans la conclusion de son grand ouvrage : *Microcosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, t. III, p. 616.
(2) P. 226-228, 250, 251.

produire l'organisme humain, afin de renaître à la liberté sous la forme humaine. Les divers degrés du développement de la nature sont les imparfaites conceptions qu'elle a réalisées avant de parvenir à ce but. « Les créations successives sont les phases de cette élaboration de l'humanité... Le génie de l'humanité était présent aux époques de la nature, il a eu sa part de ce laborieux enfantement. » L'humanité est donc le véritable auteur de la nature, comme elle en est la fin (1).

C'est ainsi que la créature, « infinie dans son essence, devient finie » (d'une, devient multiple), et « recouvre de plus en plus la conscience de sa force dans le progrès de ses formations (2). » Mais l'espèce, ou l'humanité, dans son état de chute, ne peut rien produire ; elle ne peut que désirer. « Dans le monde de la chute, rien n'est réel que par la grâce. » L'individu est donc simplement *conçu* ou demandé par l'espèce ; il est créé et voulu directement de Dieu, qui l'accorde à l'espèce : il y a en lui « une étincelle qui vient immédiatement de Dieu. » Il est voulu de cette même volonté absolue et une dont Dieu veut la créature et sa liberté ; car cette volonté comprend, comme possibilité prévue, l'œuvre de la restauration (3).

Qu'il y ait une part de vérité dans cette théorie quelque peu obscure (4); que la création de l'homme soit préparée dans la nature et résulte du concours des forces déposées par le Créateur dans l'espèce, d'un côté, et de l'influence directe de Dieu, de l'autre, nous ne le contestons pas. Mais n'est-il pas à craindre que, malgré les apparences, cette théorie n'aille en réalité à nier tout élément surnaturel dans la création de l'homme et à faire de lui simplement le terme de l'évolution de la nature ? L'auteur dit : « Un Dieu manipulant dans le monde, un Dieu rhabilleur d'horlogerie, est une imagination grossière, qui détruit tout à la fois et la juste idée de Dieu et la juste idée du monde. Il faut

(1) P. 186, 187, 227-235, 274.

(2) P. 272, 234. Il est à peine besoin de faire remarquer que nous rencontrons ici l'idée, familière à la philosophie moderne, d'une force inconsciente agissant dans la nature et n'arrivant que par un long procès et à travers des tâtonnements à la conscience d'elle-même.

(3) P. 235-240, 244, 263.

(4) On lit, par exemple, à la page 236 : « Fidèle à son but de sauver la créature par sa liberté, le Dieu réparateur crée dans les conditions qu'elle propose ; il consent, pour l'éclairer par l'expérience, à donner l'être à ses aveugles conceptions. » Comprenez-vous ce dialogue entre le Créateur et la créature, dont le résultat est la production de la nature ? Il est vrai que l'auteur ajoute : « Douloureuses profondeurs, dont la charité seule éclaircit les ténèbres. »

rejeter de telles conceptions absolument, péremptoirement et pour jamais. Au point de vue de la série des causes et des effets, il faut reconnaître sans hésiter que l'homme, ayant apparu dans le temps au sein de la nature, est un produit des forces de la nature. »

On ne voit pas bien comment le miracle, en particulier le miracle de la création de l'homme, pourrait trouver place dans une telle conception. L'auteur se rassure en ajoutant : « En accordant au matérialisme tout ce qu'il demande, nous ne lui accordons rien du tout. La question est de savoir ce que c'est que la nature et d'où vient la nature... La raison nous dit que si Platon sort du singe et le singe de la cellule, c'est que Platon était dans la cellule. Un bon microscope l'y aurait montré, un bon chiffreur aurait calculé l'heure de sa naissance... C'est une gageure insensée que de vouloir faire sortir la vie de ce qui n'a pas la vie et la raison de ce qui n'a pas la raison. Cette logique revient à prétendre que le plus vient du moins, l'être du non-être, que le néant est la cause unique de toute réalité, et par conséquent que le néant est l'unique réalité. » Et encore : « Ce qui paraît le dernier est en réalité le premier. Ce qui se déploie était impliqué dans les phénomènes antérieurs... L'esprit n'arriverait pas en son temps, si l'esprit n'était pas éternel (1). »

Je suis rassuré sur le spiritualisme de M. Secrétan (2); je crains que le surnaturel au sens chrétien du mot n'ait au fond pas de place dans sa pensée. Il écrit en effet : « Au point de vue de la liberté, la distinction du naturel et du surnaturel ne saurait être qu'une apparence... L'ordre naturel, c'est l'ordre divin... Supposer que les lois établies de Dieu ne sont pas assez parfaites pour embrasser tous les cas,... c'est avouer que ces lois ne sont pas bonnes... Dans ce sens, le surnaturel est blasphématoire... Le surnaturel ne tranche pas tant sur l'ordre de la nature, qu'il ne le résume, ne le concentre et proprement ne le constitue (3). » Tout cela est profondément vrai, si l'on reconnaît que l'esprit, la liberté, est la substance de la nature, la

(1) P. 187, 188, note.

(2) Bien qu'il me semble que, comme l'observe M. Renouvier (n° 34, p. 123), « c'est trop concéder aux doctrines qui nient l'esprit, que d'accorder la possibilité d'établir, par une méthode exacte appliquée aux sciences expérimentales, le *fait* de la sortie de l'esprit du chaos des molécules diffuses » (fait que M. Secrétan concède en propres termes aux matérialistes).

(3) P. 171, XIV, 485.

vraie nature. Mais, si la nature est gâtée, sortie de l'ordre, rebelle à la loi de l'esprit, l'intervention de la liberté pour rétablir l'ordre n'apparaîtra-t-elle pas comme contraire à la nature? Et la distinction du naturel et du surnaturel ne subsiste-t-elle pas dans toute sa force?

L'origine des individus expliquée, M. Secrétan a à cœur de prouver qu'ils ne perdent rien à n'être que le produit d'une volonté secondaire, d'un accident. La volonté divine, dit-il, est immuable; l'individu est voulu d'une manière immuable; il est donc immortel. Il y aurait plus d'une observation à faire sur les développements que l'auteur donne à cette pensée (1). Nous doutons qu'après avoir fait de l'individu un accident il retrouve un terrain solide pour établir son immortalité, malgré des aphorismes tels que ceux-ci : « Tout ce qui est réel est immortel. » « Si l'individu n'est pas impérissable, son individualité n'est proprement rien de réel. » « Etablir la réalité de l'individu, c'est démontrer son immortalité. » « Les individus sont immortels, parce que l'esprit est impérissable; ils sont immortels parce qu'ils sont; ce qui périt n'a jamais été; le vrai ne meurt point (2). » — On pourrait opposer à l'auteur cette phrase où lui-même nie assez clairement l'indestructibilité de l'être fini : « Le fini est une moyenne bizarre entre l'être et le néant, ce qui devient toujours sans être jamais, » — et surtout cette déclaration dont l'évidence paraît incontestable : « Celui qui peut créer peut aussi détruire (3). » Enfin on aurait raison de demander, avec Lotze, où se trouve inscrit ce « droit des substances » en vertu duquel ce qui a une fois été réel devrait nécessairement subsister à toujours (4).

Quoi qu'il en soit, la pluralité individuelle est donc un bien, car elle est voulue de Dieu comme moyen de restauration. M. Secrétan s'oublie, — et ce n'est pas nous qui lui en ferons un reproche, — jusqu'à dire qu'elle serait un bien indépendamment même de la chute. L'unité finale, où s'associent toutes les volontés individuelles, est, il l'avoue, plus élevée et plus riche que l'unité naturelle et indivise du point de départ. « Par la pluralité des individus, l'humanité devient à la fois plus une

(1) P. 243 et toute la leçon XI.
(2) P. 248-250, 257, 263.
(3) P. 272, 267.
(4) *Microcosmus*, t. I, p. 424, 425.

et plus riche ; les oppositions ne se déploient que pour accroître l'harmonie... La pluralité des individus est un élément de la perfection finale (1). » Nous en demeurons pleinement d'accord : pour produire une unité qui soit l'harmonie, et non la stérilité de l'uniformité, il faut la pluralité. Mais ne voit-on pas que tout cela se retourne contre celui qui cherche dans la chute l'origine de la pluralité? Il faut se hâter de retirer cette explication hasardée, s'il ne doit pas être dit que la chute est un bien, puisqu'il faut la distinction des individus pour passer de l'unité première à l'unité finale supérieure. La chute ne serait-elle pour M. Secrétan, comme pour Hegel, que le commencement de l'affranchissement de l'esprit des liens de la nature?

Supposons un instant que toutes les difficultés que nous venons de soulever fussent écartées : il en restera toujours une, et non la moindre, quoiqu'elle se présente d'elle-même à l'esprit. C'est celle qui réside dans l'obscurité même de l'hypothèse. Qu'est-ce que cette unité dans laquelle l'humanité, ou plutôt la créature, fut formée? Ne faut-il pas dire, avec un critique sagace, que « l'affirmation d'une telle unité doit nous être interdite en bonne méthode par la raison que nous ne pouvons point en aborder même l'idée? (2) » Comment se représenter cet être dans lequel tous les êtres actuellement existants étaient renfermés en puissance, et dans lequel ils étaient pourtant aussi en quelque manière déjà réels, puisqu'ils souffrent aujourd'hui pour une faute qu'ils ont commise? Comment les individus sont-ils à la fois *un* et pourtant responsables chacun de leur état moral? On ne peut vouloir et encourir une responsabilité avant d'être conscient et à plus forte raison avant d'exister ; or, les individus n'existaient pas, du moins comme tels, dans la créature une ; et ils ne pouvaient avoir une conscience distincte et personnelle d'eux-mêmes. Ou bien, s'ils étaient conscients d'eux-mêmes, ils étaient aussi responsables, mais comme des personnes séparées, et ils n'étaient plus *un*. On comprend bien un amalgame d'atomes matériels ; mais des individus spirituels soudés ensemble et ne formant qu'un seul être, pour se diviser ensuite, cela ne se comprend pas. Cette conception singulière peut bien séduire l'imagination, mais elle ne satisfait pas au pre-

(1) P. 388, 393. Comp. p. 217, 222, 384, 386, 387, 411.
(2) Renouvier, n° 31, p. 76.

mier besoin de l'esprit, qui réclame avant tout la clarté (1).

M. Secrétan est trop clairvoyant pour nier cette obscurité; il l'accorde pleinement, mais pour se sauver en affirmant que si toute expérience et toute intuition font défaut, l'unité primitive de la créature n'en est pas moins une nécessité de la pensée (2).

Cette nécessité se dévoile à lui particulièrement dans deux faits dont il faut dire encore un mot : le phénomène du langage et la loi de la charité. Sans l'unité substantielle de l'humanité, le langage serait inexplicable et la loi de la charité une absurdité; car la solidarité humaine serait anéantie (3). Avouons en toute franchise que nous ne comprenons pas la portée de cet argument. Ce double fait est la preuve que l'humanité est essentiellement et, si vous tenez au mot, substantiellement une, en ce sens que tous les individus sont organisés de la même manière, formés d'une matière semblable, doués de facultés pareilles, incapables de se suffire à eux-mêmes et destinés à se compléter mutuellement dans une vie collective toujours plus riche et plus variée. Ils participent, en un mot, de la même essence. Le langage manifeste cette unité d'essence; la charité la perfectionne et l'élève jusqu'à l'unité libre de l'amour. Mais en quoi cela prouve-t-il que tous les individus aient été une fois contenus dans un même germe, qu'ils ne soient que le fractionnement d'une même substance, les excroissances accidentelles d'un tronc commun? Je n'y vois pas même une raison d'admettre que tous les hommes soient sortis d'un seul couple. La solidarité, la charité, ne prouvent ni l'unité substantielle au sens de M. Secrétan, ni même l'unité de l'espèce humaine au sens vulgaire (de simple unité d'origine). Cette dernière est affaire d'histoire naturelle et importe peu aux relations morales que les hommes doivent soutenir entre eux. Ce n'est pas dans une unité de nature toute physique, mais dans l'identité pro-

(1) L'auteur se contredit lui-même dès qu'il essaye de préciser l'idée de la créature primitive. Ainsi tantôt « l'unité naturelle n'est qu'une unité *virtuelle*, puissance indéterminée de l'unité et de la pluralité » (p. 51); tantôt c'est « une *personnalité* qui renfermait toutes nos personnalités. » (P. 197.) Quelle unité plus *réelle* veut-on que celle de la personnalité?

(2) P. 51, 192-198, 220. Mais n'est-ce pas le cas d'observer avec M. Renouvier (n° 31, p. 77) : « M. Secrétan peut bien nous dire que l'obscurité est convenable au sujet, et nous donner de bonnes raisons pour s'excuser de n'en pas savoir davantage. Mais nous pouvons lui répondre que ces raisons sont encore meilleures qu'il ne les estime lui-même, et que l'obscurité portée à un certain degré est un argument en faveur du criticisme... »

(3) P. 197, 210-212.

fonde d'organisation et de destination, que se trouve le vrai fondement de la loi de charité. Sans cette unité spirituelle plus intime, l'unité tout extérieure d'origine ne suffirait pas à fonder la charité. Je dois aimer un nègre et respecter sa liberté, non pas tant parce qu'il est comme moi issu d'Adam, que parce qu'ayant les mêmes facultés et, par conséquent, la même destination que moi, il est homme comme moi ; — et, en revanche, eût-on cent fois démontré que le singe et moi avons la même origine et que mes ancêtres ont un jour été singes, ou les siens hommes, on ne m'aurait pas prouvé que je doive lui témoigner les mêmes égards et pratiquer envers lui la même charité qu'envers mes semblables. Nos devoirs vis-à-vis de tels ou tels êtres se mesurent, non à ce qu'eux ou leurs ancêtres ont pu être un jour, mais à ce qu'ils sont actuellement dans leurs rapports avec nous (1).

Au fond, tout le raisonnement de M. Secrétan repose sur un dilemme qui ne nous semble pas légitime : « Si l'idée de l'humanité, dit-il, n'était qu'une abstraction, l'histoire ne serait qu'une vaine apparence, puisqu'elle n'aurait point d'objet propre, et partant point de lois propres. Si l'humanité n'est qu'une collection, chaque homme est une monade, c'est-à-dire un univers impénétrable aux autres... Au fond, l'unité substantielle de l'humanité est admise par tout le monde (2). » — Ou l'humanité n'est qu'une collection d'individus sans aucun rapport entre eux, une abstraction, — ou elle est une dans le sens où je l'entends, elle ne forme qu'un seul être, — ce dilemme est fautif parce qu'il y a une troisième possibilité (selon nous, la seule réelle), c'est que les individus soient primitivement distincts, et pourtant solidaires les uns des autres par leur organisation et leur but (3).

M. Secrétan, qui distingue d'ailleurs fort bien les différents ordres d'unité, ne les a-t-il point ici confondus, et n'a-t-il pas placé l'idée de l'humanité sous une catégorie d'unité qui ne convient qu'à l'être physique? De là les comparaisons emprun-

(1) Voir, sur ce point, Lotze, *Microcosmus*, t. II, p. 130, 131. M. Renouvier dit aussi : « Nous ne voyons pas pourquoi le précepte de fraternité ne serait applicable qu'à des êtres d'unique origine et de nature identique. » (N° 31, p. 75.)

(2) P. 219-220.

(3) Il est clair que nous ne songeons pas à nier ici l'unité d'origine de l'espèce humaine ; nous signalons seulement l'abus que l'on peut faire de cette idée d'unité.

tées à la nature pour décrire cette unité (1); de là cette assertion que l'individu est un organe de l'espèce, assertion peut-être pleinement vraie s'il s'agit de l'homme physique, mais manifestement fausse s'il s'agit de l'homme moral, de l'âme.

Une dernière réflexion : si le point de départ était l'unité, et la pluralité des individus le résultat d'une déviation, il serait rationnel d'admettre que la pluralité sera un jour supprimée, et que l'unité se retrouvera, au terme, dans le but accompli. Or, cela n'a pas lieu. L'unité libre, fondée sur la distinction des individus, est la forme la plus haute et la plus vraie de l'unité (2). L'unité initiale ne se retrouvera donc pas à la fin. Mais alors l'auteur est-il logique quand il dit : « L'humanité était une au commencement parce qu'elle doit être une à la fin ? (3) » N'est-il pas clair que le terme d'*unité* est pris ici dans deux sens différents : la première fois au sens physique, la seconde au sens moral? — Non, l'unité spirituelle des âmes n'a pas pour condition l'unité d'origine; elle peut s'en passer, et même, si cette dernière compromet la distinction des individus, elle l'exclut. Car l'unité morale suppose la liberté et par conséquent la réelle distinction des personnes. « Il n'y a, dit quelque part Rothe, que des êtres véritablement distincts qui puissent vivre réellement l'un dans l'autre. »

III.

En examinant la théorie de la chute de M. Secrétan, nous avons dû négliger bien des points dignes d'intérêt. Nous ne lui avons pas demandé, par exemple, comment le même acte de la créature substantiellement une a pu produire des résultats entièrement différents et même opposés, et donner naissance simultanément à la nature, à l'homme, aux bons et aux mauvais anges, ces quatre formes de l'existence créée, dans lesquelles se sont réalisées les quatre possibilités qui s'offraient d'entrée à

(1) Voy. p. 221, 467, etc.
(2) P. 217.
(3) P. 218, 393. Pour être logique ne faudrait-il pas conclure en sens inverse et reconnaître avec M. Renouvier qu'il serait « conforme à ce qu'on nous a enseigné de la primitive condition d'unité de la créature » d'admettre qu'au terme « tous les corps formeront un seul corps » et que « l'organisme spirituel absolu correspondra à un organisme physique unique? » (N° 41, p. 234.)

la liberté de la créature (1). Une unique décision pouvait-elle avoir un autre effet qu'une détermination une de la créature une?

Abordons maintenant la théorie de la rédemption, et bornons-nous aux points capitaux.

A côté des pages saisissantes sur la réalité de la chute, nous plaçons, au nombre des plus belles qu'ait écrites M. Secrétan, celles où fort de sa foi en la bonté de Dieu, qui ne saurait permettre que son but ne soit pas réalisé, il postule une rédemption. « J'ai cru, dit-il admirablement dans une préface qui est l'un des morceaux les plus remarquables du livre, trouver le Sauveur en Jésus-Christ. Si la critique établissait la vanité de mon espérance, eh bien, de chrétien je deviendrais juif; je chercherais encore le Messie, avec l'assurance qu'il se trouvera, car la chute, la restauration, la grâce, le libérateur, sont pour moi... des éléments constitutifs de la croyance en Dieu. Le Dieu qui se cache dans ce monde-ci, qu'on n'y voit point, qu'on n'y sent point, qu'on n'y prie point et qui nous attend à la sortie, n'est pas Dieu, c'est Croquemitaine (2). »

Le grand fait universel du *progrès* est déjà à lui seul la preuve que cette œuvre de rédemption, réclamée par la conscience et par la pensée, existe bien réellement. En effet, « la conséquence de la chute est la chute. Tomber toujours, toujours, tel est le sort qu'a su se préparer la créature (3). » Dieu, voulant la créature libre, doit vouloir que sa libre détermination produise toutes ses conséquences. Mais le but de la création ne serait, de cette manière, jamais atteint. Il faut donc que la puissance du mal soit vaincue par une autre puissance, la puissance restauratrice; et c'est bien ce qui a lieu. « La lutte du bien et du mal dans l'humanité s'appelle l'histoire;... l'histoire se résume en un mot glorieux : le progrès (4). »

Cette rédemption doit nécessairement revêtir le même carac-

(1) Fin de la leçon II, p. 77, 78. M. Renouvier dit : « L'acte libre de la créature a déterminé par le fait plusieurs possibilités, et cette multiplicité de l'acte, ou des conséquences de l'acte, jette une singulière obscurité sur la théorie. » « Est-il possible d'imaginer quelque chose de plus profondément ténébreux que cette « crise » qui, au sein d'un seul et même être, peut donner lieu « simultanément, » en vertu d'un acte de demi-conscience et de demi-liberté, à la production des anges, des démons, de la nature et de l'homme? » (N° 31, p. 76, 77.)

(2) P. XVII. Comp. la leçon V.

(3) P. 134.

(4) P. 137.

tère d'unité qu'a affecté la chute. La solidarité étroite qui fait de tous les membres de l'humanité un même corps, ne permet pas d'admettre que le salut soit le bénéfice particulier de quelques-uns. Le but ne peut être atteint que par la conversion de *tous* les individus. La résistance d'un seul y mettrait obstacle. « L'universalité du salut est donc réclamée par la conséquence logique de notre système (1). » M. Secrétan tend donc visiblement à affirmer le rétablissement final universel : sa théorie de l'unité l'y conduit logiquement. Il est arrêté cependant par un scrupule : le respect de la liberté individuelle, qui peut refuser de se laisser sauver. Cette difficulté semble insurmontable pour son système. Aussi comprend-on qu'il hésite et termine enfin par l'aveu de son ignorance (2).

Il faut reconnaître que si M. Secrétan a saisi la chute dans toute sa gravité, il n'a pas saisi avec moins de profondeur la rédemption qui en est la contre-partie. On voudrait pouvoir citer tant de pages qu'on ne saurait lire sans émotion ; car c'est le cœur, c'est l'expérience chrétienne, qui les a écrites. Nous devons nous borner à examiner la théorie au point de vue de sa valeur intrinsèque et de la logique du système.

La restauration n'est point un simple secours destiné à compléter ce qui manque en efficacité à nos efforts vers le bien (pélagianisme, rationalisme), mais une nouvelle création, c'est-à-dire une action de la puissance vivifiante de Dieu, égale en dignité à celle qui a produit la première création. Il ne s'agit pas de redresser seulement ou d'améliorer ; il faut refaire à nouveau. Tout en adoptant cette vue, on peut se demander si, poursuivant cette pensée essentiellement chrétienne, l'auteur ne s'est pas laissé entraîner trop loin, et s'il n'y a point quelque chose d'excessif dans sa théorie de la chute aussi bien que dans sa vue de la rédemption. Tout ce qui, dans l'état présent de l'homme et de la nature, ne paraît pas conforme à l'idéal, on s'en souvient, découlait, selon lui, de la chute et en fournissait la preuve. Pareillement, tout ce qui est véritablement bien, dans la nature et dans l'humanité déchues, est à ses yeux un fruit déjà de l'œuvre de rédemption. C'est dire que la chute a été radicale, totale ; que la conséquence en a été, pour l'hu-

(1) P. 386-389, 440.
(2) P. 442.

manité, la privation absolue de vertu et l'impuissance entière au bien ; que l'homme naturel est véritablement mort, sans force, sans vouloir, un cadavre. Et c'est bien le sens de l'auteur, qui ne fait que reproduire ici les idées fondamentales de la théologie d'Augustin, de Calvin et du jansénisme. Cette vue profonde et mille fois plus vraie et plus morale que la conception superficielle de Pélage et du catholicisme vulgaire, est-elle bien conforme à la Bible ? — je ne veux pas l'examiner ici ; — mais est-elle fondée en fait? Je pose la question sans pouvoir la discuter ici à fond.

Précisons, sur ce point capital, la pensée de l'auteur. « La créature coupable, dit-il, a perdu le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, puisqu'elle s'est déjà prononcée pour le mal. » (Mais qui nous prouve que ce pouvoir de choisir, restreint sans doute par le péché, a été totalement confisqué par la chute?) « Cependant, pour que le but soit obtenu, il faut qu'elle puisse choisir le bien, et qu'elle le choisisse. Le rétablissement de la liberté est une œuvre directe de Dieu... Dans le monde de la chute, il n'y a de liberté morale que par la grâce... La liberté est toujours un don de la grâce... Hors de l'absolu, dont elle s'est violemment séparée, la créature ne possède aucune puissance réelle. Elle ne peut chercher le bien... Tout vouloir véritable, tout acte véritable, toute production effective viennent de la grâce; car, dans le monde de la chute, rien n'est réel que par grâce ; la créature ne peut rien produire elle-même (1)... » Ainsi, non-seulement la volonté tournée au bien vient de la grâce, mais même la volonté encore indéterminée, la simple faculté de choisir entre le bien et le mal, d'accepter ou de repousser le salut, la faculté, par conséquent, de se déterminer au mal, est déjà, en ce monde, un don de la grâce (2).

Dans ce point de vue, il faut ou bien, si l'on prend la grâce au sens propre et chrétien, c'est-à-dire surnaturel, reconnaître son intervention bien au delà des limites dans lesquelles l'Eglise et le bon sens vulgaire ont généralement admis son action, car il est évident que les païens ne sont pas dépourvus de toute liberté et capacité au bien (3) ; ou bien il faut prendre la grâce

(1) P. 164, 165, 235, 236.
(2) P. 187.
(3) On peut voir en effet comment M. Secrétan (leçon XII) relève le paganisme et

au rabais et n'y voir qu'un autre nom de l'action ordinaire de Dieu dans la nature, de la Providence ou de l'ordre divin du monde. Mais alors, pourquoi choisir encore le terme spécifiquement chrétien de *grâce?* — L'une et l'autre solution nous répugnent, et, au fond de la thèse de l'auteur, nous croyons saisir une nouvelle et fâcheuse infiltration de la philosophie dans le système chrétien.

On a remarqué les passages où l'auteur refuse à la créature toute force propre : elle n'existe que par son rapport à Dieu; séparée de lui, elle n'est que néant. Ces assertions, qui séduisent d'abord, ne vont, au fond, à rien moins qu'à dénier à l'être créé toute réalité véritable, et à n'en faire qu'une dépendance de l'être divin; la conséquence serait la négation de la liberté de la créature et l'effacement de la distinction entre elle et Dieu, la négation, par là même, de la *création*, qui n'a de sens que si la créature est quelque chose de réel en soi, de distinct et, en un sens, indépendant de Dieu. Il suffit de se rappeler comment la doctrine de la *création continue*, enseignée par Descartes, d'après laquelle les êtres créés ne subsistent que par une communication incessante de vie de la part de Dieu, par un miracle perpétuel, a abouti promptement, par une pente logique, au système de Spinoza, pour qui tous les êtres, absorbés en Dieu, ne sont plus que la substance divine dans ses modes, en sorte que tous les phénomènes, et même le mal, sont le produit immédiat de l'unique causalité; — il suffit, dis-je, de méditer cet exemple pour comprendre combien une théologie qui refuse toute volonté, toute force à la créature déchue, est voisine du panthéisme. D'où provient cette vue dans le système de M. Secrétan? De la théologie du Réveil, imbue d'idées calvinistes, peut-être, mais surtout de la conséquence même de son système et de la philosophie allemande où il a puisé. Cette vue est, en effet, en étroite corrélation avec l'idée de l'unité primitive de la créature, qui découle elle-même du caractère absolu de l'acte créateur. Pour le dire en passant, l'auteur semble oublier un peu, en s'entourant des mots sonores, mais vagues, d'*acte absolu*, d'*unité substantielle*, que, de Dieu à l'homme, on passe du domaine de l'absolu dans celui du relatif, et que, si la volonté divine est immua-

semble le mettre sur la même ligne, ou peu s'en faut, que le judaïsme. Le fait de la révélation, qui à nos yeux les sépare si radicalement, est laissé dans l'ombre.

ble (encore faut-il s'entendre sur cette immutabilité), la volonté créée, au contraire, est, par nature, essentiellement variable. Il ne convient donc peut-être pas de parler, quand il s'agit de l'homme, d'un « acte irrévocable (1) » qui déterminerait, avec une inéluctable nécessité, toute sa destinée morale. Parler ainsi, n'est-ce pas assimiler l'homme au démon?

Quoi qu'il en soit, on comprend aisément que, si la chute est le fait d'une créature antérieure aux individus, l'acte de la collectivité dans laquelle ils n'existaient encore que virtuellement, ce fait domine et détermine toute la vie des individus, sans qu'il soit possible à aucun d'eux de se soustraire à la fatalité du mal, ou même de réagir contre elle. Ce que la collectivité a fait, la collectivité, c'est-à-dire la réunion de *tous* les individus, peut seule le réparer. Les individus, solidaires dans la chute, ne le sont pas moins dans la rédemption ; et tant que celle-ci n'est pas réalisée dans l'ensemble, la vie des individus est fatalement déterminée dans le sens du mal par l'acte supratemporel qui est à la base de leur existence. C'est ainsi que l'idée de l'unité de l'humanité dans la chute conduit à attribuer à cette dernière un caractère absolu et irrémédiable (sauf et réservée la rédemption, qui ne saurait alors, à aucun degré, être l'œuvre de l'homme). Au fond, c'est la doctrine kantienne du mal radical, fruit de la liberté intelligible et supratemporelle, avec sa conséquence, la sujétion fatale des individus au péché, l'absence de toute liberté dans leur existence phénoménale, — que nous retrouvons ici, revêtue des couleurs chrétiennes de la langue de Calvin.

L'expérience confirme-t-elle cette appréciation pessimiste de l'état de l'homme naturel? Nous ne pouvons le croire. Mais ce qu'on peut affirmer, en tout cas, c'est que la liberté individuelle risque fort de sombrer dans une théorie qui attribue toute la responsabilité de la chute à l'Un impersonnel antérieur aux individus, et tout le mérite de la rédemption à la toute-puissance de la grâce, qui crée dans les individus jusqu'à la capacité de la recevoir elle-même; dans un système qui ne peut être satisfait que lorsque, de manière ou d'autre, tous les individus seront rentrés dans le giron, et qu'ainsi Dieu aura « ramené toutes choses à l'Un (2). »

(1) P. 167.

(2) Voir les observations de M. Renouvier (n° 41, p. 233). On ne peut que souscrire

IV.

Après ces observations générales, examinons de plus près comment l'auteur se représente l'œuvre de restauration accomplie par Jésus-Christ. Nous ne refusons pas à sa conception une grande part de vérité; la rédemption devient, dans son exposition si entraînante, un drame saisissant auquel on ne saurait assister sans émotion. Qu'il nous soit permis néanmoins de présenter quelques observations. Les premières porteront sur les présuppositions métaphysiques de la rédemption.

Ces présuppositions consistent, pour l'auteur, essentiellement dans la distinction en Dieu de trois principes, que, pour se rapprocher de la terminologie orthodoxe et des notions bibliques, il finit par appeler des *personnes*, mais qui ne sont en réalité que les aspects divers de l'unique volonté de Dieu dans son rapport avec la créature avant la chute, après la chute et dans la période de restauration. La volonté créatrice, — c'est là son essence, — veut la liberté de la créature; elle veut donc que la chute déploie toutes ses conséquences. La créature veut le mal; la volonté divine doit vouloir que le mal, voulu par elle, se réalise. Elle devient donc, après le péché, la *justice*, que M. Secrétan définit « le respect de la liberté, le côté sévère de l'amour (1). » Son action exclusive aboutirait à la damnation de la créature et à l'anéantissement du plan de Dieu. Cette volonté est absolue, identique; elle ne peut changer; ainsi il n'y a pas de secours à attendre d'elle pour la créature. Si elle agissait seule, elle ne serait donc plus ce qu'elle est dans le principe : bonté, amour! Elle ne peut, par conséquent, subsister seule sans contradiction. Elle réclame « une seconde volonté, distincte de la première, » mais dès le principe « comprise idéalement en elle (2), » la chute étant une éventualité prévue avec la liberté de la créature. Cette seconde volonté demande que la créature soit sauvée, et, l'essence de la créature étant la liberté, qu'elle le soit par le fait de sa propre liberté, c'est-à-dire « en rentrant dans l'amour de

à ces paroles du même auteur : « Les doctrines de descente et de retour des êtres, en ramenant l'origine et la fin du monde à l'unité indistincte, détruisent le fondement d'une liberté dont la claire compréhension exige la donnée d'une personne morale séparée, individualisée. » (N° 31, p. 78.)

(1) P. 156. (2) P. 149.

Dieu, qui est la réalité de sa liberté (1). » C'est à cela que cette seconde volonté travaille incessamment, non par la contrainte, mais en nous amenant à vouloir librement ce que Dieu veut, par un moyen « plus puissant que l'habileté des habiles, la bonté. » « Dieu nous fera vouloir à force de bonté (2). » L'œuvre de cette volonté, la grâce, est une véritable création; car il s'agit de restaurer la liberté de la créature, c'est-à-dire de renouveler son essence (3).

Ces deux volontés sont bien réellement distinctes, puisqu'elles sont opposées, l'une « voulant désormais le mal de la créature, » parce qu'elle exige que la liberté de la créature ait son effet, — l'autre voulant son bien, son salut. M. Secrétan les appelle des *personnes;* car, dit-il, « une volonté permanente, concrète, consciente, réunit tous les caractères positifs de la personnalité. ...La volonté n'est pas un attribut de la personne, elle en constitue l'essence. » « Deux volontés permanentes, deux forces spirituelles poursuivant chacune un but différent, avec une pleine conscience de leur distinction, sont bien deux personnes (4)... » — D'autre part, « ces deux volontés sont primitivement une, car elles sont primitivement comprises dans la parfaite volonté de l'amour... Leur distinction n'est qu'idéale jusqu'à la chute. Dans l'acte créateur, le Père et le Fils sont indissolublement unis (5). » C'est la chute qui brise cette unité, et leur séparation devient même une contradiction (6). Les deux volontés entrent en lutte, et les efforts de la miséricorde excitent la « résistance » du Dieu offensé. Mais au fond leur unité subsiste et tend à se rétablir : « Le Père et le Fils savent qu'ils sont un, et ils veulent réellement être un. Entre eux... s'élève une troisième volonté, éternelle dans son essence, comme les deux premières... C'est la volonté d'être un. Cette volonté commune a pour but que la créature soit véritablement sauvée, c'est-à-dire qu'elle soit sanctifiée, qu'elle accomplisse elle-même l'œuvre de sa restauration par sa liberté... Cette volonté... est l'amour dans sa perfection, le Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils (7). »

Ainsi la Trinité divine est impliquée dans la restauration.

(1) P. 150. (2) P. 142. (3) P. 153. (4) P. 146, 153.
(5) P. 154, 155. (6) P. 154.
(7) P. 156, 157. Elle n'est pas moins personnelle que les deux premières. (P. 158.)

Mais quelle Trinité? M. Secrétan nous concédera que ce n'est ni celle que le Nouveau Testament paraît enseigner, ni celle de Richard de Saint-Victor et de Thomas d'Aquin : c'est la Trinité purement *économique* (1) de Sabellius, accidentelle et transitoire comme le drame de la chute et de la rédemption qui a le pouvoir de l'évoquer.

Sous des noms chrétiens, M. Secrétan nous donne ici une nouvelle édition de la fameuse théorie des « puissances divines » qui fait le fond de la philosophie de Schelling. Enseigner un déchirement en Dieu à l'occasion du monde, et la réconciliation des principes opposés s'opérant à travers toute l'histoire, n'est-ce pas mêler d'une manière dangereuse la vie de Dieu et la vie du monde et se rapprocher beaucoup du panthéisme qui les confond? Et puis, pourquoi abuser des mots et appeler « personnes » des principes que l'on définit soi-même « les divers aspects d'une seule et même volonté? » (2) Pourquoi suivre l'exemple de Hegel et de Schelling dans l'emploi du langage chrétien et donner à croire que l'identité des noms répond à l'identité des choses, quand on déclare sans ambages qu'on ne voit dans la Trinité que « la distinction des formes principales de l'action de Dieu sur le monde? » (3) Aussi, qu'arrive-t-il?

(1) Comme l'auteur le reconnaît lui-même, p. 159, 160.

(2) P. 160. Le nom même des *Potenzen* de Schelling se retrouve dans M. Secrétan; ce sont, dit-il, en parlant des personnes divines, « des puissances universelles. » (P. 158.) Aussi ne doit-on pas s'étonner de le voir affirmer l'immanence de Dieu dans le monde d'une façon qui fait plus que de friser le panthéisme. P. 158, la première puissance « produit » seulement « la substance de toutes choses; » mais ailleurs elle *est* elle-même cette substance : « Les puissances divines résident dans le monde, elles sont consubstantielles avec le monde : cela est vrai de la première, qui forme la substance de toutes choses... » (P. 289.) « La substance identique de l'humanité est au fond la première puissance divine, quoique cette puissance personnelle ne s'absorbe pas dans l'humanité. » (P. 294.) Le même reproche est formulé par M. Renouvier, qui écrit : « Il nous paraît bien difficile de pénétrer franchement dans cet ordre d'idées (l'unité fondamentale de la créature, l'identité de la volonté divine avec la substance du monde et l'identité du Christ avec Dieu, d'un côté, avec l'homme, de l'autre) et de ne pas concevoir la chute et la restauration de l'homme comme la chute et la restauration de Dieu même dans la créature, par Adam, créature originelle, et par Christ, créature finale. Si ce pas étrange mais engageant est une fois fait, la grâce, ainsi que la liberté, ne nous apparaît plus que comme un acte de soi sur soi-même accompli dans le sein de l'unité de l'être. » (N° 41, p. 232.)

(3) P. XI. Selon M. Renouvier aussi, M. Secrétan « ne laisse pas de faire un usage arbitraire et forcé de la notion de personne. » (N° 41, p. 229.) L'auteur sait bien lui-même et il reconnaît franchement que sa Trinité n'est pas la Trinité du dogme chrétien. Mais il y a quelque naïveté dans les explications qu'il donne pour se justifier d'avoir conservé les termes chrétiens tout en modifiant l'objet exprimé par ces termes : « Nous n'aurions probablement pas trouvé ces expressions de nous-même... On n'empêchera jamais le grand nombre de juger des choses sur leur étiquette, et l'on est responsable du choix de ses étiquettes. Nous ne changerons pas les nôtres... » (P. X, XI.) Ainsi, si

Pour légitimer cet emploi du nom de personne, on en vient à forcer la distinction des volontés en Dieu et à l'exalter jusqu'à une contradiction où se perd l'unité aussi bien que l'immutabilité de Dieu. On arrive à statuer en Dieu un premier principe qui devient, par l'effet de la chute, un « principe de résistance et de retardement, » auquel s'oppose « le principe du mouvement, du progrès (1). »

Dieu le Père, principe de retardement que la puissance du progrès, le Fils, doit « conjurer et transformer! » Mais ne se croirait-on pas en plein polythéisme! L'Evangile dit que « Dieu (le Père) a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils; » il fait du Père l'auteur unique et permanent du salut comme de la création, et du Fils l'exécuteur docile des volontés du Père; il ne connaît pas cette opposition, imaginée par les théologiens, entre la justice et l'amour en Dieu. La perfection de Dieu est une, et ce n'est point changer ni se contredire, de sa part, que de se montrer tour à tour tendre, juste et miséricordieux, pour la créature encore pure et pour le pécheur qu'il veut humilier et relever.

Les leçons où M. Secrétan expose les diverses phases de la restauration dans l'histoire, sont pleines d'intérêt. Nous ne pouvons leur donner ici toute l'attention qu'elles méritent. Qu'on nous permette seulement quelques observations sur les points les plus essentiels.

L'humanité doit réaliser elle-même le salut par sa propre liberté; d'autre part, elle a perdu sa liberté. La puissance restauratrice travaille, pendant tout le cours de l'histoire, à la lui rendre; elle communique dans ce but de plus en plus sa substance à l'humanité, s'unit à elle graduellement, souffre et vit en elle, jusqu'à ce qu'enfin l'effort de celle-ci vers le bien, secondé par la grâce, donne naissance à un individu pur. Cet individu est à la fois l'humanité, — car l'humanité est *une*, et il est le fruit de son aspiration; il la résume donc en lui tout entière; — et la puissance restauratrice, car il n'existe, comme tous les autres, que par une communication de la substance

nous comprenons bien, vous conservez les noms chrétiens, vous ne changez pas vos « étiquettes » de peur que, si vous appeliez les choses par leur vrai nom, le « grand nombre » ne s'aperçût trop aisément que les « choses » dont il s'agit sont loin de concorder avec le dogme chrétien!

(1) P. 158.

divine : le Fils, qui s'est graduellement incarné, pendant toute l'histoire, s'incarne parfaitement en Jésus-Christ ; cette union de l'humanité et de la divinité est posée virtuellement par sa naissance ; elle se réalise par l'acte libre de la volonté de cet homme nouveau, qui résiste à la tentation et ramène à Dieu la volonté de la créature déchue. Jésus accomplit ainsi la tâche de l'humanité (1). Enfin, la purification de l'humanité se consomme par sa mort : « L'humanité se lave du péché, non dans la souffrance, mais dans l'*acceptation* de la souffrance (2). » De là la nécessité de la mort de Christ pour le salut. La nature humaine corrompue est sacrifiée sur la croix et l'humanité définitivement réconciliée avec Dieu. La mort de Jésus est la mort de l'humanité : elle renonce à sa nature, elle meurt à sa nature. C'est la mort aussi de chaque individu, et la foi n'est que l'acte par lequel on s'unit à Jésus-Christ pour mourir de sa mort et revivre de sa vie. Mort comme individu, le Christ doit pénétrer de sa vie tous les individus et rétablir par leur intermédiaire l'unité de l'espèce et son union parfaite avec Dieu (3).

Nous avons évidemment ici une idée de l'incarnation très-différente de celle professée par l'Eglise. La divinité du Christ consiste uniquement dans sa parfaite sainteté. « S'il était saint, dit l'auteur, il était de nature divine... Le divin du divin, c'est la sainteté ; l'homme qui s'épure revêt progressivement la nature divine ; et si ce progrès est un don de Dieu, c'est Dieu qui descend à lui, c'est Dieu qui devient homme, c'est l'incarnation (4). » « Sa divinité, est-il dit de Jésus-Christ, consiste dans la perfection de son humanité, » en ce qu'il est « l'homme idéal (5). » On ne saurait être plus clair. Jésus ne diffère donc essentiellement et primitivement de tout autre homme qu'en ce qu'il naît pur du péché. Il ne diffère pas d'Adam tel qu'il était avant la chute. Tout chrétien est un Christ ; il unit en lui, comme Jésus-Christ, les deux natures divine et humaine (6) ; la seule différence, c'est que Jésus est le premier ; il a ouvert le chemin, et ce n'est que par lui qu'on peut entrer.

L'incarnation du Fils doit donc s'entendre d'une simple union morale de Dieu avec l'homme Jésus, ou de la sanctification de l'humanité en Jésus-Christ. Nous ne demandons pas à M. Secré-

(1) Leçon XII. (2) P. 323. Comp. p. 336.
(3) Leçons XIII et XIV. (4) P. 484, 485. (5) P. XII. (6) P. 326, 341.

tan s'il est permis d'employer encore dans ce sens les termes consacrés d'incarnation, de divinité, de deux natures, qui rappellent tout autre chose; nous nous bornons à lui demander, — puisqu'à ses yeux les récits des évangiles sont de l'histoire, et qu'il ne recule pas même devant le miracle de la naissance surnaturelle (1), — comment il concilie sa théorie avec les témoignages de Jésus sur sa propre personne?

M. Secrétan s'écarte de la donnée traditionnelle sur un autre point très-important : il n'accorde aucune place dans sa théorie à l'idée d'*expiation*. Il parle en termes assez durs de cette notion, qui fait cependant partie intégrante de l'enseignement de saint Paul et de Jésus lui-même. Il a raison, sans doute, de la repousser sous la forme mathématique dont l'a revêtue Anselme; mais en est-il de même, quand il identifie expressément le salut et la sanctification et n'accorde, à côté de celle-ci, aucune place spéciale à la justification et au pardon? Le salut mérite-t-il bien encore le nom de *grâce*, si nous n'y participons qu'à proportion de notre sainteté? Le sacrifice de Jésus-Christ est-il expliqué, dans son sens le plus profond, s'il faut rayer le mot *expier* (car si le *mot* se trouve encore sous la plume de M. Secrétan, c'est par accident et par tradition, la *chose* est absente) de la langue chrétienne et dire que Dieu ne demande absolument pas d'autre réparation du péché que la conversion du pécheur? A ce compte-là, Jésus n'est le Sauveur que pour avoir été notre précurseur et notre modèle sur le chemin de la sainteté (2). Et, comme l'humanité est tout entière dans chaque individu, chaque homme de bien est, comme lui, quoiqu'à un moindre degré, un rédempteur et rachète les fautes de l'humanité.

En somme, si l'on serre de près la pensée de l'auteur, c'est tout simplement par son exemple que Jésus nous sauve. « Il serait bien notre sauveur, dit-il, celui qui, par ses leçons et son exemple, aurait fait prévaloir la juste conception du bien moral et de notre fin suprême. Mais l'exemple invoqué ne saurait être que celui d'un entier et parfait dévouement; car le dévouement est la leçon même qu'il fallait enseigner à la terre. Il n'y a pas de dévouement sans souffrance, et le terme apparent de la souf-

(1) Voir son livre *la Raison et le christianisme*, 1863, p. 258, 259.

(2) N'est-ce pas le sens de cette phrase : « Christ est mort le premier pour nous engager à suivre ses sanglants vestiges; il est l'auteur et l'initiateur de notre affranchissement. » (P. 170.)

france est dans la mort. Le prédicateur de la charité qui aurait scellé de ses souffrances et de son sang son dévouement à la charité, serait, par le succès de son entreprise, le rédempteur et le sauveur de l'humanité... Tous les braves gens sont des rédempteurs... Il y aura finalement une vie qui se trouvera la plus importante de toutes; il doit se produire une personne historique par excellence (1). » Voilà un texte d'une parfaite clarté : Jésus est notre Sauveur parce qu'il est à un degré éminent ce que sont tous les braves gens. — Encore ici, nous laissons M. Secrétan se mettre d'accord avec Jésus-Christ et avec le sentiment chrétien.

V.

J'éprouve, en terminant, une sorte de remords; j'ai pris la liberté de beaucoup critiquer le livre remarquable qui vient de nous occuper; je n'en ai pas assez rappelé les beautés et le rare mérite. La découverte en reste à faire à ceux qui ne l'ont pas encore lu. Ils s'arrêteront, entre autres, avec un vif intérêt à la belle préface où l'auteur, marquant sa position au milieu des partis religieux contemporains et abordant la grande question de l'autorité, donne une appréciation profonde du catholicisme, de la Réforme et de la libre pensée, et se livre à un examen pénétrant de la valeur des documents bibliques. On lira aussi avec un véritable entraînement le dernier chapitre de l'ouvrage, *la religion de la conscience*, où il résume rapidement sa pensée sous une forme moins systématique (2).

Quel jugement porteront, en somme, les lecteurs attentifs du livre de M. Secrétan? Celui que nous avons porté nous-même? Je n'ose espérer d'être approuvé dans tous les points. On me reprochera peut-être d'avoir taxé de panthéisme un philosophe bien connu pour affirmer le Dieu personnel et la réalité du péché, ces deux articles fondamentaux qui sont la négation même du panthéisme. Aussi n'ai-je pas prétendu faire de la philosophie de la liberté un système panthéiste; mais j'ai cru y démêler certains éléments bien proches parents du panthéisme, et qui menacent le système de dissolution. Un système qui ren-

(1) P. 482-485.
(2) Voir en particulier les pages éloquentes sur l'optimisme, p. 487-494.

ferme des éléments contradictoires doit se transformer ou succomber. J'ai reproché à M. Secrétan des contradictions, ou du moins des inconséquences. Son meilleur moi semble avoir peine à se défendre contre l'invasion de certains principes qui, serrés de près dans leurs conséquences, détruiraient le sérieux de la liberté morale qu'il affirme d'autre part si énergiquement.

On ne peut nier que M. Secrétan n'absorbe à certains moments l'individu dans l'espèce : l'universel est le réel, l'individu n'est qu'un phénomène ; il est alors dans la ligne qui des réalistes du moyen âge aboutit, à travers Spinoza, Schelling et Hegel, à M. de Hartmann, le dernier des panthéistes allemands que lui-même a si savamment critiqué (1). Il semble que la valeur suprême qu'il accorde à la vie morale et à la liberté aurait dû rapprocher plutôt M. Secrétan, disciple, d'ailleurs, de l'individualiste Vinet, de l'école individualiste en philosophie, qui, avec Leibnitz, Maine de Biran, Herbart, reconnaît l'être réel dans la *monade*, la force *une*, centre d'action (qu'il n'est pas nécessaire de concevoir avec Leibnitz comme privée de toute activité *ad extra*). Au lieu de cela, nous avons vu la liberté des individus manifestement sacrifiée dans la théorie de la chute, et sauvée avec peine et au prix seulement d'une inconséquence dans celle de la rédemption (la logique du système aurait exigé absolument le salut universel, quelles que fussent d'ailleurs les dispositions particulières des individus.)

On s'explique ce qui a conduit M. Secrétan à ces résultats. Il lui a paru impossible d'expliquer les faits au point de vue d'une responsabilité purement individuelle, et il a cru devoir chercher le vrai *sujet* de la chute et de la rédemption dans l'espèce, et non dans les individus. Mais sauver la liberté en la retirant aux individus pour la concentrer dans l'espèce, c'est, en vérité, la sacrifier; c'est un coup de désespoir. Car, — et nous ne manquerions pas de textes dans le livre de M. Secrétan lui-même pour appuyer notre dire, — l'individu seul est libre; l'espèce ne l'est que dans les individus, puisqu'il n'y a pas de conscience de l'espèce comme telle, et que l'on ne peut parler sérieusement de la personnalité de l'espèce.

Chacun aura compris qu'en relevant les points où l'auteur s'éloigne du dogme traditionnel, on n'a point songé à lui faire

(1) *Revue chrétienne*, septembre et octobre 1872.

un procès de tendance. Mais, sans porter atteinte à la liberté de la spéculation, il était nécessaire de constater des divergences qui ne sont point sans gravité, et de rappeler que les mêmes mots ne signifient pas toujours les mêmes idées. Il y a là un grand intérêt de clarté : on s'entendra d'autant mieux qu'on y aura plus constamment égard.

J'irai même plus loin : non-seulement il y a divergence profonde entre le dogme traditionnel et le système proposé par l'auteur ; je ne crois pas manquer de respect envers ce dernier en disant que la conception biblique, comparée à son hypothèse, me paraît posséder une supériorité intrinsèque marquée, en ce qu'elle tient mieux compte de tous les faits, les explique d'une manière moins hasardée, et fournit en définitive une solution plus vraiment philosophique que celle proposée par l'ingénieux philosophe du dix-neuvième siècle. Je parle du dogme, non tel que l'ont fait les dogmaticiens et les confessions de foi, mais tel qu'on le trouve exprimé dans l'Ecriture.

L'Ecriture part, dans l'explication du péché, d'un côté, du *fait* de l'existence actuelle du mal, et de l'autre, de ce *principe* que Dieu ne saurait être à aucun degré ni à aucun titre l'auteur du mal, puisqu'il est le bien même, et que toute œuvre de Dieu est par conséquent bonne. Le mal ne peut donc avoir sa source que dans une déviation de la volonté de la créature (1). Mais il ne suffit pas, pour rendre compte des faits, d'admettre que les *individus* ont isolément et successivement abusé de leur liberté ; l'assertion pélagienne, que chaque individu est entièrement l'auteur de son état moral, s'accorde difficilement avec le fait reconnu de l'*universalité* du péché, — pourquoi n'y aurait-il alors pas d'exemple d'un homme qui se fût préservé du péché? — et se heurte de front à cet autre fait, que le péché est, dans l'humanité, une puissance qui précède et domine les individus, et se manifeste chez eux par le penchant au vice avant même qu'ils aient pu faire usage de leur liberté ; le péché est bien *d'origine* chez les individus ; ils ne naissent pas purs ; ils héritent de leurs parents une nature morale viciée (2).

La Bible fait remonter l'origine de cette corruption à Adam, qui, par sa chute, a précipité toute sa race dans la ruine (3).

(1) Le démon, Jean VIII, 44 ; l'homme, Gen. III.
(2) Ps. LI, 7 ; Jean III, 6 ; Rom. VII, 14 suiv.
(3) Gen. III ; Rom. V, 12 ; 1 Cor. XV, 21, 22. La théorie d'une chute individuelle

Pour que sa faute n'eût pas entraîné cette conséquence, il eût fallu que Dieu suspendît le développement de la race, à peine commencé, et supprimât l'histoire. Il ne l'a pas fait, parce que les écarts possibles de la liberté étaient prévus dans son plan, et qu'il avait les ressources nécessaires pour y remédier.

Mais, dans la transmission du péché originel, il faut distinguer, avec la Bible, entre le péché comme maladie, comme état, dont les individus ne sont pas responsables, en tant qu'ils n'ont pas contribué à l'établir, et le péché comme transgression volontaire entraînant une coulpe. La Bible enseigne l'hérédité de l'état, du penchant mauvais, mais non celle de la coulpe. Les dogmaticiens qui ont affirmé cette dernière ont été conduits à cette conséquence monstrueuse, que le péché originel est passible de la mort éternelle (1) : les enfants morts sans baptême et les païens sont donc damnés. La Bible maintient, au contraire, ce principe, que, si la maladie du péché se transmet du père aux enfants, la responsabilité est exclusivement individuelle et exactement proportionnée à la part d'action volontaire que le pécheur y a librement ajoutée (2). On n'est responsable que de ce qu'on a fait soi-même, et dans la mesure où on était *soi*, c'est-à-dire conscient et libre, en le faisant. La culpabilité ne commence donc qu'avec l'assentiment libre donné au penchant mauvais ; elle grandit avec les actes volontaires qui accroissent la puissance de ce penchant, et avec la négligence des secours, naturels ou surnaturels, intérieurs ou extérieurs, que Dieu met à la disposition de l'homme (3). Supposez un homme qui eût

des âmes dans une existence antérieure à la vie actuelle, exposée par J. Müller, ne rend pas compte de cette hérédité morale autant que physique que la Bible enseigne si clairement, et est obligée de restreindre beaucoup l'importance de la chute d'Adam. Voir comment J. Müller s'efforce de prouver que Gen. III rapporte non l'origine du péché, mais celle seulement de la souffrance. (*Lehre von der Sünde*, t. II, p. 473.) Mais il reste Rom. V.

(1) Par exemple, Augustin, les réformateurs (Zwingle pense autrement; *Fidei ratio*, 1530, art. IV), la Confession d'Augsbourg et les confessions réformées; Calvin, *Institution*, l. II, chap. 1er.

(2) Ezéch. XVIII, 20. Ce passage si explicite ne contredit pas l'idée de la transmission d'une bénédiction ou d'une malédiction des pères aux enfants, enseignée par exemple Exode XX, 5, 6 ; XXXIV, 7. Car cette transmission a pour supposition la persévérance des enfants dans la voie des pères. Voir les passages cités. Jésus nie positivement (Jean IX, 2, 3) la transmission de la coulpe des parents aux enfants.

(3) C'est évidemment là l'enseignement de saint Paul dans l'épître aux Romains. Si les païens périssent « sans loi » (II, 12), ce n'est pas qu'ils soient coupables de leur péché inné; c'est qu'ils ont méconnu les témoignages de Dieu ; c'est qu'en réalité ils avaient déjà la loi, dans leur conscience, et la révélation de Dieu, dans la nature. (II, 14, 15; I, 19 suiv. Comp. Act. XIV, 15-17.) Quant aux Juifs, ils ont eu de plus

toujours fait un fidèle usage des lumières de sa conscience, des forces de sa volonté et des grâces divines, qui n'eût, en un mot, jamais péché par sa volonté, mais seulement par faiblesse, cet homme ne serait pas coupable, mais malheureux; il aurait besoin de guérison, de régénération; il n'éprouverait pas le besoin de pardon. Et l'expérience prouve qu'il y a en effet des âmes relativement pures, parce qu'elles ont vaillamment lutté contre le mal qui est en elles, et qui éprouvent beaucoup plus le besoin de sanctification que celui de pardon; elles cherchent dans l'Evangile un secours plutôt qu'une réparation.

On justifie l'imputation du péché d'Adam à ses descendants par l'enseignement de saint Paul, Rom. V, 12 et suiv., qui signifierait que nous étions tous renfermés en Adam, et que nous avons été ainsi enveloppés dans sa ruine (Calvin) (1). Il est regrettable que le mot essentiel, sur lequel roulerait toute la démonstration de saint Paul, ne soit précisément pas exprimé, et doive être introduit du dehors dans le texte : « Tous ont péché *en Adam* (2). » Voici quelle paraît être l'idée de saint Paul : « Par la faute d'Adam, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort; et une fois entrée, elle y est demeurée (*elle est venue sur tous);* ce qui n'est point injuste ou inexplicable, puisque le péché, introduit d'abord par la faute d'*un seul*, est devenu une puissance qui a régné sur *toute* l'humanité; tous étant sous la puissance du péché, il est naturel que tous aient été soumis à celle de la mort. » Nous traduisons ἐφ' ᾧ, non « parce que, » mais « conformément à ce que, » et nous prenons

la loi de Dieu révélée sur le Sinaï et les témoignages constants de sa bonté et de sa fidélité (Rom. II). Voilà pourquoi les uns et les autres sont « inexcusables. » (I, 20; II, 1.) Saint Paul ne songe pas une seule fois à leur reprocher leur corruption innée. Je ne puis donc admettre qu'elle entraîne une coulpe, même dans le sens adouci où l'admet encore Martensen. (*Dogmatik*, § 108.) Au moment de la naissance, et longtemps après, le *moi* est encore aussi incapable de consentir que de résister au penchant inné.

(1) Voir le développement de ce sens dans Meyer. Il est arbitraire de conclure du sens connu de l'aoriste que les πάντες ont péché *à l'instant* (dont il vient d'être parlé) *où* le péché est entré par un seul, et de paraphraser : « parce que tous ont péché en lui et avec lui. » Ce *in Adam* est ajouté gratuitement. Paul exclut bien plutôt l'idée d'un péché collectif de la race en Adam, puisqu'il oppose ce *un* (« *un seul* homme, » v. 12, 15 et suiv.) aux πολλοί que sa chute a entraînés; le εἷς opposé aux πολλοί ne peut être qu'un individu distinct d'autres individus; s'ils étaient renfermés *en lui*, tout le raisonnement de saint Paul n'aurait plus de sens, et le péché de l'*un* serait en réalité celui de plusieurs millions. (Comp. J. Müller, t. II, p. 465, 466.)

(2) Le *en Adam*, 1 Cor. XV, 22, ne justifie pas cette manière de procéder; l'idée n'est pas la même que Rom. V, 12.

ἥμαρτον dans le sens d'un péché individuel, ce qui est le seul sens possible de l'aoriste. Saint Paul justifie l'universalité de la mort par l'universalité du péché; la mort est sans doute un κατάκριμα, une *dispensation*, un *jugement* (v. 16), dont Dieu a trouvé bon de frapper toute la race à cause du seul péché d'Adam (v. 12 *a*); mais ce décret n'est point si arbitraire et si injuste qu'il le paraît d'abord, puisque tous, à la suite d'Adam, sont devenus pécheurs et ont réellement péché (v. 12 *b*). Il est donc naturel que la mort ait frappé, non-seulement Adam, qui avait violé le commandement positif de Dieu, mais même ceux qui, sans loi positive, avaient pourtant leur loi en eux-mêmes et ont aussi péché (v. 13, 14). Si un homme avait pu se soustraire à la puissance de la corruption innée, il eût été, par là même, exempt de mourir; ce qui n'a pas eu lieu (1).

Le passage le plus spécieux en faveur de l'imputation du péché d'Adam à toute la race est, sans contredit, Eph. II, 3: « Nous étions *par nature enfants de colère*, τέκνα φύσει ὀργῆς, » que Calvin paraphrase ainsi : « Nous sommes maudits dès le ventre de nos mères (2). » Mais cette expression n'implique pas nécessairement que la colère de Dieu soit sur nous dès la naissance et indépendamment de toute transgression volontaire de notre part; elle peut signifier : destinés à la colère, à être objets de la colère de Dieu au jour du jugement (3). L'expression ὀργὴ Θεοῦ se rapporte, en effet, dans tout le Nouveau Testament, au jugement à venir. (Matth. III, 7; Rom. II, 5, 8; V, 9; Col. III, 6; Eph. V, 6; 1 Thess. I, 10). Jean III, 36; n'implique pas du tout que la colère de Dieu se déchaîne déjà sur l'homme naturel,

(1) Le ἥμαρτον (v. 12) a son développement dans le μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβ. Ἀδάμ. (V. 14.) Ils ont péché, quoique étant sans loi; leur péché n'est pas proprement la cause du κατάκριμα (v. 16), mais il le justifie une fois prononcé : le règne de la mort est conforme au règne du péché. Le parallélisme entre Adam et Christ, qu'invoque Meyer, ne prouve nullement que les hommes aient subi le châtiment de la faute d'Adam sans leur propre participation, qu'ils ne soient pas morts aussi pour avoir péché personnellement; la justice de Christ ne vient sur tous que s'ils se l'approprient librement, comme les πάντες (v. 12) sont punis du même châtiment qu'Adam conformément à ce qu'ils se sont approprié sa faute en péchant à leur tour, quoique dans des conditions différentes. Quant au fait des enfants qui meurent encore innocents, c'est un cas exceptionnel qui ne contredit pas le principe posé par saint Paul.

(2) *Instit.*, l. II, ch. 1er.

(3) Comp. les expressions semblables υἱὸς τῆς ἀπωλείας, υἱὸς γεέννης, τέκνα κατάρας (Jean XVII, 12; Matth. XXIII, 15; 2 Pierre, II, 14), que cite Ritschl.

puisqu'elle y est mise en rapport exprès avec l'incrédulité à l'égard de Jésus-Christ. Le μένει ne prouve rien; il s'explique dans un sens analogue à celui de IX, 41. Rom. I, 18 est le seul passage où ὀργὴ ne semble pas pouvoir se rapporter au jugement à venir; mais si on le rapproche de II, 5, on comprendra qu'il s'agit d'une manifestation de colère qui menace déjà maintenant tout homme qui s'endurcit dans son péché, et qui éclatera enfin au dernier jour, s'il y persévère et reste rebelle même à la grâce apparue en Jésus-Christ. Ceci nous conduit à la vraie explication de φύσει (Eph. II, 3), qui ne signifie point : « par notre nature, sans notre volonté, » en opposition à πράξει (remarquez le ποιοῦντες τὰ θελήματα...), mais veut dire : « par nos dispositions et notre activité naturelles, indépendamment de la grâce (v. 4) (1), nous vivions de telle sorte que nous devions nous attendre à être les objets de la colère de Dieu, comme le seront les païens, maintenant incrédules (υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, v. 2), parmi lesquels nous avons vécu autrefois. » On peut encourir la colère, en effet, soit en s'obstinant dans le mal (Rom. I, 18), soit en repoussant Jésus-Christ (Jean III, 36), ce qui est la conséquence ordinaire de cette obstination. C'est là le péché définitif que saint Paul appelle ἀπείθεια, et avec lequel il met en rapport direct la colère de Dieu (2).

Ainsi, l'Ecriture enseigne que le péché est entré dans le monde par la faute d'Adam, et que, par cette seule faute, toute l'humanité a été soumise à la puissance du péché et à la mort physique, salaire du péché. (Car Rom. V il n'est pas question de la mort éternelle.) C'est là une dispensation, un κατάκριμα de la sagesse divine, ce qui ne veut point dire que les descendants soient responsables de la faute de leur père; la souffrance et la mort sont le châtiment général du péché d'Adam; pour les descendants, elles n'ont pas précisément le caractère d'une *punition;* elles sont une condition de leur existence à laquelle Dieu les a condamnés, les a soumis par son décret; et cette épreuve est déjà un des moyens de restauration dont il se sert.

Sans doute, il reste quelque chose d'inexpliqué dans cette solidarité de destinées et de souffrances qui font de l'humanité

(1) Remarquez l'opposition (v. 4) : ὁ δὲ Θεὸς, πλούσιος ἐν ἐλέει..., et la reprise ὄντας... (V. 5.) L'antithèse de φύσει est évidemment χάριτι, v. 5.
(2) Voir les passages cités.

comme un seul corps; mais au moins sa part de responsabilité est laissée à chaque individu; la justice de Dieu est intacte, et la conscience n'est plus froissée (1). Le mystère demeure, mais il n'est plus si grand que l'entrevoyait Pascal quand il disait : « Qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice, que de damner éternellement un enfant incapable de volonté pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être? ...Et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes (2). »

Tel serait, selon nous, dans ses traits généraux, le point de vue biblique; et il nous paraît que l'on s'en rapprochera d'autant plus qu'on tiendra un compte plus scrupuleux de tous les faits. La Bible respecte mieux que la plupart des philosophes, et que M. Secrétan lui-même, la liberté des individus et la distinction absolue entre Dieu et le monde; et elle justifie d'une manière non moins satisfaisante la justice et la bonté de Dieu. Telle qu'elle est, cependant, l'œuvre de M. Secrétan est une tentative hardie et, par certains côtés, admirable, de dompter le redoutable sphinx, le problème de la destinée humaine. Son livre restera, sinon comme la solution dernière, à tout le moins comme une démonstration puissante de l'insuffisance radicale de la religion naturelle, du déisme, pour résoudre l'énigme et satisfaire la conscience. La pensée fondamentale de l'œuvre de M. Secrétan est que la foi en un rédempteur ne saurait se séparer de la foi en Dieu : elle ressort en traits de feu de toutes les pages de son livre. Ceux qui sont de la vérité, je veux dire ceux qui ont une conscience, entendront ce langage. Le problème du mal, que le spiritualisme a trop négligé, est ici compris dans toute son effrayante grandeur. Ce sera le titre de gloire de M. Secrétan de l'avoir, sinon définitivement vaincu, du moins si énergiquement posé; et c'est avec bonheur que nous le voyons, avec le plus humble chrétien, en chercher la solution au pied de la croix.

G. Godet.

(1) M. Naville, dans le *Problème du mal*, Ve leçon, fait de subtils efforts pour justifier devant l'intelligence et la conscience l'idée d'une *responsabilité collective.* Il y a en effet des responsabilités collectives, mais les individus y ont chacun leur part bien déterminée; et si le discernement nous en est parfois impossible, cela ne prouve pas que Dieu ne le fasse parfaitement.

(2) *Pensées*, éd. Astié, t. II, p. 198.

MOÏSE ET L'ESPÉRANCE MESSIANIQUE

2e ARTICLE (1)

I.

J'admire chaque jour davantage le caractère profondément moral de l'action de Dieu sur les hommes, d'après les saintes Ecritures. Rien de magique, rien de forcé ni de violent dans cette action, rien qui soit contre nature dans ce surnaturel. Tout y est successif, gradué, longuement amené, sagement proportionné; je dirais volontiers : tout y est naturel, par où j'entends conforme à la nature de Dieu et à la nature de l'homme, qui ont entre elles ceci de commun d'être essentiellement éthiques.

L'histoire de Moïse est une de celles où éclate le plus ce divin caractère d'humanité. Dieu veut faire de ces tribus israélites son peuple particulier. Quelle voie prendra-t-il pour réaliser ce dessein? Opérera-t-il soudainement, par sa volonté toute-puissante, la transformation qu'il a en vue? Non ; il prendra les choses de loin ; il agira par voie historique, par voie psychologique et morale. Je ne dis pas qu'il ne fera pas de miracles; mais il n'en fera que de nécessaires, et il les fera tels qu'ils seront adaptés à la situation morale de ceux sur lesquels ils devront agir.

Je ne veux pas refaire ici cette merveilleuse histoire, et montrer par le menu comment l'action la plus surnaturelle a été amenée de la manière la plus naturelle, comment le libérateur est venu juste au moment où il fallait qu'il vînt. Pour ne pas sortir de mon sujet, je dois me borner à signaler un seul point.

Dieu veut que ce peuple soit à lui; et, pour en être maître, que fait-il? Il rompt ses fers; il le rend indépendant et

(1) Voir la *Revue théologique* de juillet 1873.

libre. Comme toujours, il aime le premier. Il ne débute pas par demander, mais par donner. Avant d'inviter ce peuple à se consacrer à lui, il commence lui-même par se consacrer à ce peuple; avant d'engager Israël à le prendre pour son Dieu et son roi, il se déclare, par un grand acte, à la face de l'univers, le Dieu de ce peuple. Et c'est ainsi qu'il l'a conquis. Dès lors, Israël ne s'appartient plus; il est à Celui qui, maître de l'univers par le droit de sa toute-puissance, a voulu être maître de lui par le seul droit de son amour. D'un bout à l'autre de l'Ancien Testament, la sortie d'Egypte est considérée comme le point de départ de l'histoire du peuple de Dieu. C'est alors, en effet, que les tribus ont été fondues en un seul corps par la communauté des douleurs, des périls et de la victoire; c'est alors qu'elles ont été séparées du reste des nations pour appartenir à Jéhovah; en un mot, c'est alors qu'Israël a été enfanté tout ensemble comme peuple et comme peuple de Dieu. Aussi, la délivrance d'Egypte a-t-elle pris dans la conscience de l'Israélite une place analogue à celle qu'occupe dans la conscience du chrétien la rédemption par Jésus-Christ. Israël est un peuple racheté. A la base de son existence, se trouve un acte de la libre grâce de Dieu, comme en l'appel d'Abraham, comme en l'apostolat de saint Paul, comme en la vie de tout chrétien.

Jéhovah a fait à Israël l'honneur d'estimer qu'il serait plus puissant sur lui par la reconnaissance que par la crainte; et il en a agi de même avec l'humanité entière en lui donnant son Fils. C'est que si Dieu tient compte, dans son activité, de la nature humaine, ce n'est pas sur ses mauvais côtés qu'il calcule : il ne veut nous prendre que par nos bons côtés. D'ailleurs, c'est un peuple de franche volonté qu'il lui faut. Il ne met pas sa gloire à s'imposer par la force. Il préfère s'imposer par ses bienfaits. Ne voulant posséder Israël que de son plein consentement, il commence par l'affranchir; et quand ce peuple est libre et victorieux, c'est alors seulement qu'il lui propose d'être son peuple.

Il lui propose. Rien n'est plus exact que cette expression, s'il faut en croire les Ecritures. Israël était libre d'accepter ou de refuser; il n'a été lié que du jour où il s'est volontairement lié lui-même. S'il y a eu quelque part un contrat social, c'est ici, au pied du Sinaï : les deux parties contractantes se sont trouvées en présence, et, de plein gré, se sont associées. Trois mois après

leur sortie d'Egypte, les Israélites arrivent au pied du Sinaï; Moïse se rend auprès de Dieu, sur la montagne, et Jéhovah lui parle en ces termes : « Vous avez vu ce que j'ai fait à l'Egypte, et comment je vous ai portés sur des ailes d'aigle et amenés vers moi. Si vous êtes dociles à ma voix et gardez mon alliance, vous me serez une propriété particulière (סגלה) parmi tous les peuples, (מכל-העמים, d'entre ou plus que tous les peuples); car toute la terre est à moi. Vous me serez un royaume de prêtres (כהנים ממלכת), une nation sainte (גוי קדוש). Voilà les paroles que tu diras aux enfants d'Israël (1). »

Ce sont les propositions dont Jéhovah prend l'initiative, et que Moïse est chargé de porter, de sa part, aux Israélites. Chaque terme est ici essentiel.

D'abord Dieu. C'est lui qui parle. Quel Dieu? Celui auquel toute la terre appartient; car c'est lui qui l'a faite. Non un Dieu particulier, national, existant à côté d'autres dieux aussi réels, aussi dieux que lui, mais le maître de l'univers, le seul vrai Dieu. Et ce Dieu, qu'a-t-il fait? Il a délivré Israël de la servitude. Ce grand acte de puissance et d'amour constitue le seul titre que Jéhovah veuille faire valoir auprès de ce peuple. Celui-ci doit se sentir porté vers ce Dieu par l'élan de sa reconnaissance.

Ce Dieu propose une alliance; il en stipule les conditions fondamentales, et ces conditions sont synallagmatiques : que, de son côté, Israël soit docile à la voix de Jéhovah; Jéhovah, de son côté, considérera ce peuple comme sa propriété, son trésor. Israël sera pour lui un royaume de prêtres, c'est-à-dire composé de prêtres, dont tous les membres auront la dignité sacerdotale. En Egypte, une seule caste, séparée des autres, a l'administration des choses sacrées et peut s'approcher de la Divinité. Le reste de la nation est profane à des degrés divers. En Israël, chaque homme portera le signe de la sainteté, et aura le droit, l'honneur de s'approcher de Dieu. Il faut se reporter par la pensée au milieu des sentiments de l'antiquité, se rappeler en quelle vénération les prêtres étaient tenus partout, à quel point on voyait en eux des êtres hors du commun, en quelque sorte surnaturels et divins, pour se faire une idée de tout ce qu'emportaient pour les Hébreux de telles promesses. Les mots qui

(1) Ex. XIX, 1-6.

suivent n'expriment que la conséquence du sacerdoce de tout Israélite : composé de prêtres, ce peuple sera, pour Jéhovah, une nation sainte, mise à part pour être au service de Dieu et pour entretenir avec lui des relations directes et sans intermédiaires. C'est le privilége sacerdotal conféré, non plus aux individus seulement, mais à la totalité du peuple.

On se tromperait fort, si l'on entendait ces expressions dans le sens exhortatif, si l'on y voyait une invitation à se sanctifier pour être digne de Dieu. Tout le contexte indique clairement qu'il s'agit, dans ces paroles, non de ce qu'Israël doit donner, mais de ce qu'Israël doit recevoir. Ces mots n'imposent pas des obligations; ils garantissent des priviléges. C'est Jéhovah qui s'engage à faire d'Israël sa propriété particulière, un royaume de prêtres, une nation sainte, au cas où Israël, de son côté, écoutera la voix de Jéhovah et gardera son alliance.

Que l'on remarque le caractère idéal de ces offres divines. Elles sont bien dignes du Dieu auquel l'Ecriture les attribue. Elles marquent admirablement le but que ce Dieu se propose, l'union des hommes avec lui. Le Dieu saint, le Dieu amour ne peut s'en proposer d'autre à l'égard des créatures intelligentes et libres; et celles-ci ne sauraient avoir, de leur côté, d'autre ambition que d'appartenir à Dieu et d'être admises auprès de lui. Que tout Israël soit prêtre, c'est-à-dire entre en relation immédiate et personnelle avec lui, c'est, dans un peuple particulier, la réalisation du royaume de Dieu, conçu en sa perfection.

J'ai dit dans un peuple particulier. En effet, il importe de ne pas l'oublier, c'est à Israël tout seul, à Israël mis à part des autres peuples, que ces magnifiques promesses sont offertes.

Moïse rapporte ces propositions au peuple, et celui-ci, ravi d'enthousiasme, un moment enlevé à une grande hauteur de reconnaissance et de dévouement, répond d'une voix unanime : « Nous ferons tout ce qu'a dit Jéhovah! »

L'alliance est conclue, alliance intime, car elle est le don complet de l'un à l'autre : d'un côté, le peuple, s'engageant à obéir à la voix de Jéhovah, se livre par là à sa merci, consent à ne plus s'appartenir pour appartenir à son Dieu ; de l'autre, Jéhovah promettant d'élever tous les Israélites à la dignité sacerdotale, entend par là même se donner à chacun d'eux. Ce peuple sera sa propriété spéciale ; mais cela veut dire au fond qu'il sera,

lui, Jéhovah, en quelque sorte la propriété spéciale de ce peuple.

Il ne reste plus qu'à développer ce que la voix de Jéhovah ordonnera au peuple, quelles sont ces conditions qu'Israël doit remplir; il les a d'avance et implicitement acceptées; encore faut-il qu'elles soient à présent connues, exprimées, au moins dans leurs parties essentielles. C'est l'ensemble de ces conditions qui constitue la législation, promulguée par fragments successifs, au fur et à mesure des besoins et des occasions.

Cette législation réalise l'alliance et la précise. Des termes généraux que nous venons d'interpréter, elle fait sortir toute une organisation sociale. L'alliance aurait pu ne former qu'un lien religieux entre les tribus et leur Dieu; la loi en fait une constitution nationale forte et concrète. Elle constitue non une religion seulement, mais un gouvernement en Israël, le gouvernement de Jéhovah.

En effet, la législation de Moïse ne se tient pas exclusivement sur le terrain de la morale ou de la religion. Elle ne se borne pas à proclamer les règles de conduite que doit suivre le fidèle adorateur de Jéhovah, ni les actes du culte qu'il doit accomplir. Justice, guerre, droit des gens, relations civiles et sociales, économie politique, etc., elle détermine tout et elle place tout sous le gouvernement divin. Jéhovah veut avoir avec Israël des rapports plus particuliers, plus concrets que ceux qu'exprime le terme général d'alliance; non pas seulement les rapports de Dieu à peuple, mais ceux de roi à peuple. Il ne paraît pas que Moïse ait donné lui-même le nom de roi à Jéhovah; mais si sa législation ne contient pas le mot, elle constitue la chose : la forme de gouvernement qu'elle établit en Israël est une théocratie.

Qu'on y prenne garde; il n'y a pas là une fiction légale, comme on en trouve toujours dans les législations humaines; c'est une réalité prise au sérieux. La loi du Sinaï ne confère la direction suprême de l'Etat à aucun homme, ni à un prêtre, ni à un guerrier, ni à un prophète, ni à une caste de prêtres, de guerriers ou de prophètes. On n'y trouve pas un seul mot qui institue un pouvoir exécutif ou législatif. Avant de mourir, Moïse confie à Josué le soin de conduire le peuple à la conquête de Canaan. Mais il ne le fait que sur l'ordre de Jéhovah (1), et il ne

(1) Nomb. XXVII, 15 et suiv.

laisse d'ailleurs aucune indication sur la manière dont on choisira le chef dans la suite. Ce serait une lacune considérable dans sa législation, et l'objet d'un blâme mérité, si ce n'était simplement le gouvernement de Dieu pris au sérieux. Jéhovah est à la lettre le chef de l'Etat; il est roi; il donnera à son peuple, quand il le faudra et comme il le voudra, les hommes nécessaires.

II.

Le royaume de Dieu est constitué en Israël. La semence de l'avenir est déposée en terre. Elle germera, elle croîtra sous l'action de Dieu dans l'histoire. Les prophètes, inspirés par l'Esprit qui était en Moïse et qui a fait la constitution du Sinaï, développeront de siècle en siècle le contenu de cette idée fondamentale : Israël, peuple de Dieu, royaume de Dieu. Ils annonceront l'entrée des gentils dans ce royaume; ils annonceront la venue de Celui qui doit réaliser ce royaume en sa personne et pour l'humanité entière; mais c'est dans la législation de Moïse qu'aura été jeté le germe de ce vaste développement.

Le grand prophète a-t-il eu conscience lui-même de la portée immense de son œuvre? Je ne le prétends pas. Rien, dans sa législation, n'indique expressément qu'elle ait en vue le salut de l'humanité entière. Il n'y est dit nulle part qu'Israël soit choisi pour préparer la bénédiction dont, selon l'antique promesse, la postérité d'Abraham doit être un jour la source pour toutes les familles de la terre. Au contraire, quand le législateur parle des autres peuples, c'est pour exhorter Israël à ne pas se mêler à eux; et il en est, comme les Cananéens, qu'il doit exterminer sans pitié. Moïse ne paraît penser qu'à une chose : constituer le peuple de Dieu, c'est là son œuvre, sa mission. Jéhovah ne l'a pas chargé de révéler à Israël les services qu'il est appelé à rendre à l'humanité; car ce peuple ne saurait en ce moment ni comprendre ni accepter une pareille vocation. La première nécessité, c'est qu'il prenne conscience de son élection particulière, qu'il soit et qu'il sache qu'il est le peuple de Jéhovah : avant de songer à donner le salut au monde, il faut d'abord être soi-même. Tel est donc le grand ouvrage qui suffit à absorber les forces de Moïse : faire d'Israël le royaume de Jéhovah. Il pose les premiers fondements d'un immense édifice, sans

savoir jusqu'où s'étendront, jusqu'où s'élèveront les constructions de l'avenir.

Mais si Moïse n'était pas capable de comprendre toute la portée de son entreprise, on n'en saurait dire autant de Dieu, qui la lui confiait. Jéhovah savait que les fondations qu'il faisait poser par son prophète devaient servir à l'humanité entière ; il dressait son plan non-seulement en vue des besoins de l'heure présente, mais en vue des siècles futurs. A l'insu de son ouvrier, il plaçait dans la construction du moment des pierres d'attente pour les agrandissements prévus. Moïse travaillait à quelque chose d'infiniment plus grand qu'il ne pensait lui-même. Rien n'est plus commun dans l'histoire : on y voit constamment les plus grands hommes s'employer sans le savoir à des desseins qui ne se dévoileront que longtemps après eux. La postérité, voyant se dérouler les conséquences, comprendra seule la portée et la vraie signification de leur œuvre ; elle saisira l'intention de Dieu dans les grandes tragédies du passé plus sûrement et plus complétement que les hommes de génie que Dieu chargea d'y jouer le premier rôle. C'est ainsi que nous, qui avons vu par l'histoire ce qu'Israël devait donner à l'humanité, et qui avons ainsi appris quels étaient les vastes desseins de Jéhovah sur ce petit peuple, nous découvrons dans la législation de Moïse une portée qui dépasse l'horizon du législateur, et dans la révélation du Sinaï une intention de Dieu qui s'étend singulièrement au delà des intentions du prophète.

J'ai déjà indiqué l'immense contenu prophétique enfermé dans cette seule formule : Israël, royaume de Jéhovah. Je n'y reviens pas. Je passe à des considérations plus particulières, mais non moins significatives. Il y a, en effet, des semences d'avenir non-seulement dans l'idée de constituer un royaume de Dieu sur la terre, mais aussi dans la manière dont cette idée a été, en fait, réalisée par Moïse.

III.

Je constate d'abord une largeur inattendue. C'est Israël qui est choisi, à l'exclusion de tous les autres peuples de la terre, pour être le peuple de Jéhovah. Et, cependant, ce ne sont pas seulement des Israélites pur sang qui composent le peuple auquel s'adresse le législateur du Sinaï. Il y a dans ses rangs un ramas-

sis (אספסף) de toute espèce de gens qui sont sortis d'Egypte avec les Israélites, probablement des compagnons de souffrance et de servitude. Cette plèbe fort mélangée et assez nombreuse (ערב רב) est et demeure incorporée au peuple élu (1). De plus, les esclaves, quoiqu'ils soient d'origine païenne, peuvent être naturalisés Israélites par la circoncision et admis à célébrer les grandes fêtes théocratiques (2). Il en est de même, du reste, pour tout païen habitant au milieu d'Israël; il n'a qu'à se faire circoncire pour devenir membre de la nation élue et avoir part à ses bénédictions (3). Les Iduméens qui se sont montrés si peu fraternels pour les Israélites, les Egyptiens qui ont fait peser sur eux une oppression si cruelle peuvent néanmoins être reçus au bout de trois générations, dans la sainte assemblée que forme le peuple de Jéhovah (4).

Ces facilités légales pour la naturalisation des étrangers, sont comme les germes de ce qu'on a appelé la vocation des gentils. Un jour, les prophètes proclameront que non pas des individus mais des peuples entiers, non pas quelques peuples mais tous les peuples de la terre devront entrer à la fin des temps dans le royaume de Dieu.

Il est remarquable que dans les termes employés par Jéhovah lorsqu'il propose à Israël d'être son peuple particulier de préférence à tous les autres peuples, se trouve une parole, une incidente qui rappelle que toute la terre est à Jéhovah, comme si l'Eternel voulait donner à entendre qu'il n'oublie pas dans ce choix, en apparence exclusif, le reste de l'humanité; qu'il se souvient des autres nations, non pour les répudier, mais pour déclarer qu'elles sont à lui; comme s'il voulait faire comprendre à Israël qu'il possède la dignité de peuple de Jéhovah, non par un privilége de race, mais seulement par une dispensation de la sagesse et de la bonté de Dieu; comme s'il voulait faire pressentir qu'en définitive Israël n'est choisi que momentanément et pour le bien final de toutes les familles de la terre. Qui sait si ces expressions : « un royaume de prêtres, » n'ont pas, dans la pensée du Dieu qui inspire Moïse, une portée prophétique dépassant la vue de ce dernier? Un prêtre est toujours un interces-

(1) Ex. XII, 38; Nomb. XI, 4. Comp. Lév. XXIV, 10.
(2) Ex. XII, 44.
(3) Ex. XII, 48.
(4) Deut. XXIII, 8, 9.

seur. Qui sait si Israël ne sera pas le peuple prêtre, c'est-à-dire le peuple intercesseur? N'est-ce pas lui qui représentera devant Dieu l'humanité, qui intercédera en sa faveur, qui offrira pour elle le sacrifice expiatoire? N'est-ce point là l'œuvre qu'accomplira Celui qui est le vrai Israël, Jésus-Christ?

Pénétrons plus avant dans la législation de Moïse. Nous verrons bientôt qu'elle n'est, à ses propres yeux si l'on peut ainsi s'exprimer, qu'une économie de transition, une institution préparatoire, pédagogique, et nullement la perfection définitive et absolue. La perfection, le législateur l'a entrevue, il l'a présentée à son peuple comme une promesse de Dieu, il l'a exprimée comme un vœu ardent de son âme. Il sait qu'il ne l'a point réalisée dans sa théocratie. Nous l'avons remarqué : il n'est pas possible de concevoir un idéal plus élevé que celui qui a été révélé à Moïse : faire d'Israël un royaume de prêtres, c'est-à-dire d'hommes qui sont consacrés à Dieu et communiquent directement avec lui, c'est tout ce qu'une âme religieuse peut souhaiter de plus grand pour un peuple. Généralisez, appliquez à tous les peuples ce qui est là proposé à un seul peuple, et vous avez l'idée la plus haute du royaume de Dieu au sein de l'humanité. Cela est si vrai que le Nouveau Testament, pour exprimer la dignité de la société nouvelle fondée par Jésus-Christ, ne sait pas trouver de termes plus significatifs que ceux de l'Exode : « Vous êtes rois et prêtres (1). » Il est encore une autre parole du Pentateuque qui montre à quelle hauteur de spiritualité s'élevait Moïse; c'est ce souhait généreux qui sortit un jour de sa poitrine émue : « Plût à Dieu que tout Israël fût prophète! (2) » Prêtre et prophète, c'est-à-dire en communion avec Dieu et inspiré de Dieu, admis dans sa demeure et associé à ses desseins, vivant avec lui et pour lui, c'est là le but, la gloire, la félicité de l'homme. C'est là l'idéal.

Mais ce peuple jeune, grossier, sortant à peine de plusieurs siècles de vie matérielle en Egypte, et d'une servitude abrutissante, se montre bientôt au-dessous de la haute ambition qu'a pour lui Moïse. Dès sa première rencontre avec l'Eternel, ce prêtre, ce prophète a peur d'entendre la voix de son Dieu, et il demande lui-même qu'il y ait des intermédiaires entre Jéhovah

(1) 1 Pierre II, 9. Comp. Eph. II, 18.
(2) Nomb. XI, 29.

et lui. Peu après, il tombe dans une idolâtrie grossière et donne la preuve que son développement spirituel n'est point assez avancé pour se satisfaire de l'invisible; il lui faut des signes palpables, un Dieu visible qui marche devant lui. Combien ce peuple est éloigné de la perfection que Jéhovah lui propose, de l'idéal que rêve pour lui Moïse !

Dès lors, la législation est forcée de s'accommoder à cet état spirituel du peuple. Elle ne saurait instituer immédiatement en Israël le royaume de Dieu dans sa perfection; ce serait tenter l'absolument impossible et marcher au-devant d'un insuccès certain; ou bien ce serait, en violant toutes les lois du développement humain, s'obliger à créer de toutes pièces, par un acte de volonté souveraine, par un miracle, un peuple nouveau. Ce n'est pas ainsi que le Dieu des Ecritures procède. Il ne diminue rien de la perfection qui est le seul but qu'il puisse se proposer et proposer à l'homme; mais il mesure son action et ménage ses révélations de manière à élever graduellement l'homme ou le peuple à la hauteur de ses desseins.

Il y aura donc, dans cette législation comme dans toutes les autres, un compromis entre l'idéal et la réalité. Mais l'idéal étant expressément maintenu en sa perfection, l'idéal étant toujours rappelé au peuple et placé devant ses yeux, il en résultera que ce compromis aura un effet éducatoire et prendra plus d'une fois une sorte de caractère prophétique.

Donnons ici rapidement quelques exemples :

Puisque les Israélites ont d'eux-mêmes renoncé au privilége sacerdotal et demandé des intermédiaires entre eux et Jéhovah, Moïse instituera une famille à laquelle sera réservé l'honneur qui était destiné à tout Israël ; il y aura une race sacerdotale ; mais, afin qu'il soit bien entendu que cette race n'est pas une caste, issue d'un autre sang que le reste du peuple, et qu'elle n'a qu'un rôle représentatif, il sera expressément mentionné qu'elle sort comme les autres tribus des reins de Jacob, et qu'elle n'est mise à part que pour remplacer Israël (1). Et, par toutes les conditions imposées au prêtre, on verra que le sacrificateur-lévite est simplement appelé à être ce que tout Israélite devrait être.

Israël, tout entier, « nation sainte, » aurait dû vivre en communication constante avec Jéhovah et recevoir ses inspirations.

(1) Nomb. III, 12, 40-51.

Mais le cri de Moïse : « Plût à Dieu que tout Israël fût prophète ! » exprime un regret douloureux autant qu'un vœu. C'est ce qu'aurait voulu Moïse, c'est ce qu'il n'a pas pu obtenir. Il y aura donc des hommes, choisis par Jéhovah, qui seront pour Israël ce que chaque Israélite aurait dû être ; ils connaîtront la pensée de leur Dieu, et c'est par eux que le peuple sera instruit des desseins de son roi. Mais c'est par eux aussi qu'il apprendra que l'Israélite parfait doit être prophète, autant que prêtre. Ce qu'on ne possède pas dans le temps présent, plein d'infirmités et de lacunes, on espérera le voir réaliser dans l'avenir (1). Jéhovah veut que son peuple soit saint : « *Soyez saints comme je suis saint ;* » ces paroles si souvent répétées dans la législation de Moïse expriment l'idéal aussi bien que cette autre parole de Jésus : « Soyez parfaits, comme votre Père qui est aux cieux est parfait. » Mais que signifient alors ces préceptes de pureté légale si minutieux et si multipliés ? N'y a-t-il point là évidemment une conception inférieure et quelque peu matérialiste de la sainteté ? Oui ; mais n'est-ce pas ce qui convient à un peuple charnel et grossier ? Ne faut-il pas que mille cérémonies et mille gênes lui rappellent incessamment et d'une manière palpable quelle vocation exceptionnelle est la sienne, et à quel point il doit être un peuple saint, consacré à Jéhovah ? N'y a-t-il pas là un symbole qui parle aux sens et qui fera, par ce chemin, pénétrer l'idée spirituelle dans les esprits ?

L'Israélite pèche, on institue des sacrifices expiatoires, entre tous le plus solennel, le plus significatif, celui du grand jour des expiations. Quelle prédication sur la sainteté de Dieu, sur la gravité du péché ! Mais le moment viendra où l'Israélite, développé en spiritualité par ses luttes mêmes avec une loi de sainteté qu'il ne peut accomplir, et par l'enseignement des prophètes qui ne cessent de lui expliquer la pensée de Jéhovah, comprendra que le sang des taureaux et des boucs ne peut effacer les péchés ; il ne verra désormais dans ces sacrifices extérieurs que des symboles et des promesses, et il soupirera après une rédemption plus réelle et plus effective.

Jéhovah veut demeurer au milieu de son peuple. Il se fait donc construire une tente parmi les tentes des enfants de Jacob. Mais ce tabernacle, tout en mettant Jéhovah au milieu d'Israël,

(1) Joël III.

l'en sépare. L'Israélite doit comparaître aux trois grandes fêtes devant son Dieu et son roi, pour rendre ses hommages ; il s'approche donc du tabernacle ; mais il n'est admis que dans le vestibule, dans le parvis. Le grand prêtre lui-même, le représentant le plus élevé d'Israël, ne peut entrer qu'une fois l'an dans le Saint des Saints, où Jéhovah habite. Ces approches de Dieu, où se rencontrent mélangées tant de facilités et tant de restrictions, où il semble que la Divinité veuille tout ensemble se montrer et se cacher, s'offrir et se refuser, n'éveilleront-elles pas tôt ou tard dans les âmes fidèles le besoin d'une relation plus immédiate, plus intime et plus libre avec Dieu, d'une habitation de Jéhovah non-seulement dans le tabernacle, mais dans chaque tente et dans chaque cœur? tout ne semble-t-il pas institué pour provoquer ce développement des idées et des sentiments religieux en Israël?

Si l'on combine ensemble ces compromis nécessaires avec l'idéal de perfection hautement exprimé, si l'on calcule l'action psychologique et morale de cette combinaison, on verra se dérouler une succession de progrès religieux qui de Moïse s'élèvent à travers les prophètes jusqu'à Jésus-Christ. Le sacerdoce des fils d'Aaron amènera à souhaiter le sacerdoce de tout enfant d'Israël; le prophétisme de quelques-uns fera espérer l'inspiration divine de tous; l'habitation de Dieu dans son tabernacle préparera son habitation dans les cœurs; la sainteté légale et extérieure conduira à la recherche de la sainteté intérieure ; l'expiation par le sang des taureaux et des boucs à l'expiation seule vraie, seule efficace par le Fils de l'homme.

Combinez toutes ces influences avec l'idée du royaume de Dieu, qui, s'élargissant de plus en plus, doit finir par comprendre l'humanité et même l'univers, et vous comprendrez quel avenir contenait en soi ce germe divin et fécond qu'on appelle la législation de Moïse. Tous les développements si riches, si variés donnés à la religion d'Israël par les prophètes, par les poëtes, par les sages, sont implicitement renfermés dans ce premier commencement. Le christianisme, qui crée quelque chose de nouveau, n'est à un certain point de vue que l'achèvement, l'accomplissement du mosaïsme. Je ne suis pas venu pour abolir, disait Jésus en parlant de la loi, mais pour accomplir.

IV.

Il ne faut pas se méprendre sur ma pensée. Je ne prétends point que toute cette richesse que je vois enfermée dans l'œuvre de Moïse en soit sortie par le mouvement de la seule logique. Le chêne est contenu dans le gland. Mais que de jours de pluie et de soleil, quelles actions multiples des forces naturelles, physiques et chimiques, quelle assimilation successive et croissante de substances étrangères et quelle transformation de la propre substance du gland ne faudra-t-il pas pour en faire sortir un chêne! De même, il faudra des siècles d'expériences longues et diverses, tantôt douloureuses, tantôt heureuses, une succession de saints, de rois, de prophètes; en un mot les actes de l'homme et les actes de Dieu dans l'histoire pour faire sortir de la formule si simple de Moïse la préparation du christianisme et le christianisme lui-même.

N'oublions pas qu'il n'y a rien de fatal ni d'absolument nécessaire quand il s'agit d'un développement humain. Le formalisme pourra être le fruit malsain de ces institutions de Moïse, calculées pour conduire à la spiritualité. Plusieurs, peut-être le grand nombre, oubliant l'idéal qui leur est constamment rappelé par la loi du Sinaï, méconnaissant l'intention divine qui nous semble à nous si manifeste, seront tentés de s'arrêter aux symboles extérieurs et de se contenter de ces rudiments. Mais l'élite, celle qui porte et réalise les vraies destinées d'Israël, se laissera développer par cette éducation progressive et incessante : l'accomplissement intelligent et pieux de la loi élèvera l'Israélite fidèle au-dessus de la loi elle-même, qui deviendra, selon le mot de saint Paul, un pédagogue pour conduire à Christ.

Dieu n'agit pas seulement en promulguant des lois, en établissant des institutions. Un de ses moyens d'action les plus puissants, et même, si l'on peut ainsi parler, son moyen d'action préféré, c'est la personne, la vie d'un homme, qu'il pose comme le point de départ et le type d'une série d'imitateurs inférieurs au modèle, et qui devient la vivante prophétie de la réalisation parfaite et définitive de la pensée de Dieu. Tel a été Moïse. Je négligerais donc une partie importante de mon sujet si, après avoir parlé de l'œuvre, je ne parlais pas de l'homme. Ce sera l'objet d'un troisième article.

(*Suite.*) CHARLES BOIS.

DU TEXTE PRIMITIF DES PSAUMES

THÈSE D'EXÉGÈSE CRITIQUE

PAR CH. BRUSTON, PASTEUR A ORLÉANS

Lorsqu'à la fin du siècle dernier, l'helléniste français d'Ansse de Villoison découvrit à Venise ce commentaire sur l'*Iliade*, appelé depuis le *Scoliaste de Venise*, le monde savant s'émut à la vue des nombreuses vicissitudes par lesquelles avait passé le texte d'Homère, dont ce livre nous donne l'histoire pendant cinq siècles seulement, de l'époque d'Alexandre à celle des Antonins. En présence de ce vaste recueil de variantes, de corrections, de remaniements de texte, de commentaires et de conjectures de toutes sortes, on fut à même de constater l'étendue du dommage que le temps, et surtout la main de l'homme, ont fait subir à certains manuscrits.

Dans la science critique, cette découverte marque le point de départ d'une véritable révolution qui jusqu'à nous n'a cessé de grandir. S'attaquant tout d'abord avec Wolf et son école à la littérature du monde païen, après des succès remarquables dans ce domaine, la nouvelle critique se porta avec la même ardeur sur les documents bibliques pour les traiter d'après la méthode appliquée aux textes des auteurs grecs et latins.

Au fond ce n'était que la reprise de la lutte qui, sur ce sujet, avait tant agité le dix-septième siècle. Les in-folio des Buxtorf, des Capelle, des Morins et de beaucoup d'autres, étaient encore là, comme des armes abandonnées sur un champ de bataille après une lutte ardente, mais qui n'eut rien de décisif, et qui dut cesser faute de combattants, c'est-à-dire faute d'hommes capables de la soutenir dans ces temps qui, d'ailleurs, devenaient chaque jour moins favorables à la science.

On trouve sans doute très-naturel que, dans le cours des siècles, les textes de la littérature païenne aient subi de pareilles altérations; c'était,

dit-on, inévitable. Et ceux que cela touche peu, parce qu'il s'agit de littérature profane, qui comme telle, à leur avis, n'est point l'objet d'une protection providentielle, s'indignent à l'idée seule qu'on puisse se demander si les manuscrits de la littérature biblique ont entièrement échappé à de pareils accidents.

On dit qu'entre le texte de la littérature sacrée et celui d'un livre d'Homère, par exemple, la différence est à tous égards trop grande pour qu'on soit autorisé à croire que l'un a dû nécessairement avoir le sort de l'autre. L'importance de cette objection tient à ce qu'elle nous oblige à une observation plus stricte des lois de l'analogie. Pour cela nous en appelons à l'histoire du texte du Nouveau Testament; ce que nous en connaissons nous laisse assez voir ce qu'a dû être celle du texte de l'Ancien, dans ces temps reculés et bien autrement défavorables que ceux par lesquels ont passé les manuscrits de la nouvelle alliance. Le plus ncien de ces manuscrits (1) est aussi, dit-on, le plus fautif de tous ceux que nous possédons. « Sans parler d'un grand nombre de pages devenues excessivement pâles à la suite de tant de siècles, dit Tischendorf, la plus grande difficulté fut de rétablir tous les passages du texte original qui avaient été altérés par d'anciens correcteurs. Ces passages sont si multipliés que, sur quelques-unes des trois cent quarante-six feuilles, il s'en rencontre plus de cent. La diversité des écritures de ces changements qui remontent cependant à plus d'un millier d'années, fait connaître l'œuvre de six correcteurs au moins, dont souvent l'un a corrigé dans un sens les corrections de l'autre. » Un peu plus loin, il parle de « milliers et de milliers d'anciennes corrections. » (*Terre Sainte*, par Tischendorf, p. 101, 102, 307.)

Comme on le voit, les atteintes portées par le temps, et surtout par la main de l'homme, au texte de ce manuscrit du Nouveau Testament, ressemblent assez à celles que nous remarquons dans le texte d'une œuvre profane.

Dira-t-on que l'analogie est incomplète, nos manuscrits du Nouveau Testament n'étant que des copies assez tardives, faites et conservées en dehors des garanties de cette inspiration que l'intervention d'Esdras, assisté des prophètes de son temps, assurait à l'œuvre de la formation du canon hébreu? Mais en raisonnant ainsi on ne fait que déplacer la difficulté qui subsiste dans toute sa force, si même elle ne se trouve aggravée; car, si nous venons à découvrir que dans son état actuel le texte porte des traces de détérioration, celles-ci n'ayant pu se produire qu'après la clôture du canon, auraient pour auteurs des hommes qui ont pu se tromper indéfiniment, se trouvant en dehors de l'esprit d'inspiration qui, dit-on, aurait si merveilleusement préservé leurs devanciers.

(1) Le *Sinaiticus*, découvert en 1859, par Tischendorf, et qui est de la première moitié du quatrième siècle.

C'est en France que prit naissance l'étude savante du texte hébreu; mais il y avait longtemps qu'on ne parlait plus de ce sujet parmi nous. Depuis le dix-septième siècle nous ne trouvons personne qui, joignant à une vaste érudition un esprit vraiment scientifique, soit à la hauteur des Louis de Dieu, des Samuël Bochart, et tout particulièrement de Louis Cappelle, mort en 1658. Chose singulière! l'indifférence pour cette branche des sciences théologiques est allée croissant dans la proportion où sous cette forme qu'on appelle un *réveil* l'intérêt religieux s'est développé parmi nous. Tellement qu'on peut rencontrer de nos jours une quantité de pasteurs pour qui la Bible est la Parole de Dieu, et qui sont incapables, je ne dis pas d'en expliquer le texte original, mais même, sans le comprendre, de le lire correctement.

Depuis quelques années l'intérêt pour l'hébreu semble pourtant se réveiller en France, comme le prouvent les récentes versions de l'Ancien Testament dans notre langue. Mais depuis deux siècles il n'était plus question, dans le protestantisme français, de travaux critiques sur le texte hébreu. Voici enfin sur cet intéressant sujet un travail qui mérite de fixer notre attention.

Dès son entrée dans le ministère, M. Bruston s'est fait connaître comme hébraïsant sérieux, en publiant, en 1865, une version du livre des Psaumes.

Si l'on doit regretter avec l'auteur que le but essentiel de cette traduction n'ait pas été suffisamment apprécié ni même clairement compris, on ne saurait pourtant trop s'en étonner, si l'on tient compte de ce qu'est cette œuvre en elle-même et du public appelé à en juger. La version de M. Bruston est une œuvre tout à fait à part dans la liste déjà longue de nos versions françaises. Fruit précoce, elle ne présente pas, il est vrai, un degré suffisant de maturité; néanmoins, c'est l'essai le plus original, le plus hardi, d'autres diraient peut-être le plus téméraire qu'on rencontre dans notre littérature biblique. Jamais jusqu'ici traducteur n'avait osé traiter le texte avec une pareille liberté, probablement parce qu'aucun n'avait, au même degré, reconnu ce dont M. Bruston dit s'être parfaitement assuré, savoir que par différentes causes le texte original a été altéré, au point de se trouver parfois même profondément corrompu. Dans cette conviction, il s'est cru autorisé à corriger ce texte, et même en certains endroits, à le compléter; de là un texte français très-différent de tous ceux que nous connaissons; de là aussi, dans le public, le silence qui s'est fait autour de cette œuvre essentiellement scientifique qui, pour être discutée, exige de longues et minutieuses recherches, dont quelques hommes spéciaux sont seuls capables.

Après avoir donné, dans la version des Psaumes, le résultat de ses études sur le texte original, M. Bruston a éprouvé le besoin d'expliquer plus complétement qu'il ne l'avait fait dans la courte préface à sa version, les raisons par lesquelles il a été conduit, comme traducteur, à aban-

donner la voie traditionnelle et à justifier les principes de sa méthode dans l'interprétation du texte hébreu.

Tel est l'objet de la thèse soutenue dernièrement devant la Faculté de Montauban pour obtenir le grade de licencié en théologie.

C'est *du texte primitif des Psaumes* qu'il est surtout question dans ce travail, qui est une *thèse d'exégèse critique,* et non une histoire du texte hébreu.

Ce titre est assurément bien propre à éveiller l'attention des hébraïsants. Ils savent, en effet, que de tous les livres de l'Ancien Testament, celui des Psaumes est l'un de ceux dont le texte porte le plus de traces d'altération. La perspective de le voir rétabli dans son état primitif, et ainsi de posséder un texte vraiment authentique de ce livre, ne peut qu'exciter vivement l'intérêt, non-seulement des savants, mais de quiconque sait apprécier ce trésor de poésie religieuse.

Dans une autre branche de la littérature, quel plaisir éprouverait, par exemple, un helléniste en apprenant qu'on a trouvé le moyen de restaurer dans son état primitif le texte des poésies homériques! Jusqu'ici, il est vrai, il n'avait pas été possible de retrouver un exemplaire contemporain de Pisistrate, qui le premier rassembla en un corps les poésies connues sous le nom d'Homère; mais le nombre croissant des monuments épigraphiques à notre époque, et les nombreuses découvertes de papyrus, en Egypte et ailleurs, ne nous permettent pas de renoncer à tout espoir de retrouver un jour quelques-uns des trésors littéraires qu'on pouvait craindre de voir définitivement perdus.

Aussi, la première idée que ferait naître en nous l'apparition d'une thèse sur le texte primitif d'Homère, serait-elle qu'on est enfin parvenu à découvrir des documents originaux, qui vont nous permettre de nous assurer de la valeur du texte d'Aristarque, et, au besoin, de le corriger avec une entière certitude.

Le lecteur entrevoit l'application que nous sommes en droit de faire de ce raisonnement au titre de la thèse de M. Bruston. L'auteur a-t-il découvert quelque manuscrit inconnu jusqu'ici et qui soit un original authentique du texte des Psaumes? Dans ce cas il entreprend une œuvre utile et d'un caractère scientifique en revisant le texte reçu d'après celui qui est reconnu primitif, et personne ne peut lui contester le droit de corriger l'œuvre des Massorèthes, d'après l'original qu'il a entre les mains.

Mais malheureusement tel n'est pas le cas. En fait de manuscrit M. Bruston n'a rien découvert de nouveau; c'est sur le texte massoréthique, relativement moderne, qu'il est réduit à opérer. Sa thèse est un travail *d'exégèse critique* sur le texte reçu qu'il se propose d'interpréter et de critiquer toutes les fois qu'*il lui paraît* être altéré ou corrompu, en vue de le ramener à ce qu'*il croit* avoir été son état primitif. Il ne peut donc être ici question du texte primitif proprement dit, mais du texte présumé tel, et le titre qui semble le mieux convenir à ce travail est

celui de : *Conjectures sur le texte primitif des Psaumes; hypothèse exégétique et critique.*

Ce n'est pourtant pas une œuvre superficielle que celle à laquelle s'est livré l'auteur de cette thèse. Toutes les fois qu'il s'est trouvé en présence d'un passage qui lui a fait l'effet d'être altéré, « il lui a fallu, nous dit-il, remonter à travers ce texte altéré, jusqu'au texte primitif (?), retrouver la pensée réelle du Psalmiste, découvrir de quelle manière, par quelle erreur, quelquefois même par quelle suite d'erreurs, elle avait été corrompue et rendue méconnaissable. » (P. 3.)

Le procédé n'est pas nouveau; l'histoire du texte d'Homère, par exemple, présente de bonne heure une série de critiques désignés dans le *Scoliaste de Venise* par le nom de *diorthontes*, qui s'étaient donné pour tâche de corriger, de redresser, de rectifier le texte homérique partout où il leur paraissait être altéré : ici supprimant un mot, un vers; là remplaçant un verbe par un autre donnant un sens plus satisfaisant, modifiant l'orthographe ou l'accentuation au point de changer le sens de la phrase, et tout cela de la manière la plus arbitraire, n'ayant d'autres guides que leur imagination, leurs propres idées, leur goût ou leur système particulier, accomplissant ainsi une œuvre purement conjecturale privée de toute valeur scientifique.

En France, deux hommes se sont plus particulièrement fait remarquer dans cette manière de procéder à l'égard du texte hébreu : au dix-septième siècle, Louis Cappelle, esprit indépendant, religieux et savant, qui fit de l'étude critique du texte hébreu la tâche principale de sa vie; au dix-huitième siècle, l'oratorien Houbigant, « un critique presque célèbre, » comme l'appelle Gesenius, qui partant du même principe que Cappelle, celui de la corruption du texte hébreu, se crut autorisé à tenter de le rétablir dans sa pureté primitive par un libre remaniement des consonnes et de la vocalisation, suivant le sens qu'entrevoyait son esprit pénétrant et subtil.

Plus près de nous, la critique du texte a passé dernièrement en Allemagne par une crise d'indépendance qui tourna à la manie, surtout dans l'école d'Ewald avec Hitzig, qui ne veut pas plus ménager les consonnes que les voyelles. Si, par l'étendue de leur savoir, et surtout par la sagacité de leur esprit, ces hommes peuvent bien captiver quelque temps notre attention, nous ne saurions pourtant considérer leurs principes de critique comme des éléments d'une véritable science, ces principes n'étant susceptibles d'aucune démonstration rigoureuse. Et c'est là le principal reproche que nous adressons à la méthode suivie par M. Bruston. Il y a dans cette brochure de cent vingt pages un travail considérable, où se laissent voir des connaissances étendues et variées, une persévérance dans le labeur, une ardeur dans la recherche et une pénétration d'esprit qu'on ne peut s'empêcher d'admirer. Mais si nous demandons à l'auteur par quelle voie il arrive aux résultats qu'il constate, il répond que « c'est

par lui-même, que c'est livré aux ressources de son imagination que dans la plupart des cas il cherche le sens réel et le texte primitif des passages. » (P. 46.) D'après ce procédé, le sens réel, le texte primitif d'un passage, c'est celui qu'il parvient à découvrir par devination et conjecture, celui qu'il conçoit être tel par hypothèse.

Ainsi, par exemple, ici, dit M. Bruston, « *il ne me paraît pas probable* que le Psalmiste se soit exprimé de la sorte. » (P. 97.) « David avait écrit ainsi, mais un copiste inattentif a corrompu son texte. » (P. 69.) « *Je suppose donc* que ce mot devait se trouver primitivement à telle place. » (P. 88.) « Celui-ci s'est *peut-être* glissé dans ce texte. » (P. 74.) « Séparons ce mot en deux, supprimons cette lettre inutile. » (P. 97.) « Lisons *a* au lieu de *i*, *é* au lieu de *a*; allongeons un peu ce *daleth* de manière à en faire un *caph*, et nous obtiendrons ce sens bien autrement satisfaisant, *je pense*. » (P. 111.)

Et c'est ainsi que, d'hypothèse en hypothèse, nous arrivons à la fin de cette étude dans le cours de laquelle nous trouvons à chaque page l'occasion d'admirer la puissance d'imagination de l'auteur, mais jamais dans ses procédés des principes scientifiques évidents par eux-mêmes, et tels qu'en exige une science de faits, comme l'est celle qu'il avait à traiter.

Le travail de M. Bruston n'est pas de nature à être examiné longuement, et surtout par le détail, dans un article de Revue. C'est déjà une tâche longue et assez difficile, du moins pour le plus grand nombre, que de lire avec intelligence ces pages qui nous ramènent sans cesse au texte avec lequel il faut être passablement familier pour comprendre les raisonnements de l'auteur. Nous y renvoyons les lecteurs compétents, nous bornant à en détacher un petit nombre d'exemples, et des plus faciles à comprendre, pour donner une idée de la méthode de M. Bruston et trouver l'occasion d'émettre les principales réflexions qu'elle nous suggère.

Psaume CVI, 7.

Ils se révoltèrent près de la mer,
Près de la mer des algues.

M. Bruston voit ici un texte corrompu, et pourquoi? Parce qu'il y trouve une redondance qui, dit-il, choque le lecteur le moins scrupuleux (p. 70); et, sous cette *impression*, que nous sommes loin de partager, il se croit obligé de chercher le moyen de faire cesser cette redondance en évitant la répétition du mot *mer, iam*. Jusqu'au dix-huitième siècle personne ne s'était arrêté à ce passage; mais à partir de cette époque il fut signalé comme suspect et on se mit à le travailler. Le premier, Venema, un disciple de Schultens, attaqua le mot par la fin. Au lieu de lire, avec le texte, *al iam, près de la mer*, il réunit les consonnes de ces deux mots de manière à n'en former qu'un, supprima les voyelles,

changea l'*m* final en *n*, introduisit entre celui-ci et le *iod* qui le précède un *vav*, et ponctua *Elion*, qui veut dire le *Très-Haut*. Et cet homme-là crut que, par cette manœuvre, il avait retrouvé le texte primitif. Vint Houbigant, qui se permit d'en douter; mais plus discret il ne toucha qu'à une seule lettre du texte reçu, quant aux voyelles on sait que pour lui elles n'existaient pas. Au lieu de *Très-Haut* il voulut lire *Dieu*. Malheureusement la première lettre de ce nom est un *aleph* et celle du texte massoréthique est un *aïn;* mais rien de plus facile que de faire, tant bien que mal, un *aleph* d'un *aïn*, il n'y a qu'à prolonger par la base les traits qui composent celui-ci, et nous avons alors les consonnes d'*Eloïm*, précisément le nom qu'il cherchait. Voilà comment on peut éviter cette redondance, qui est pourtant on ne peut plus dans l'esprit de la poésie hébraïque; au lieu de *al iam*, dit M. Bruston, qui ici partage l'opinion de Venema, il suffire de lire *Elion* pour la faire disparaître :

Ils se révoltèrent contre le Très-Haut,
Près de la mer des algues.

C'est vrai, mais que ne ferait-on pas disparaître à l'aide d'un pareil procédé? Pour en bien juger et se faire une idée de toutes les conséquences dont il est susceptible, il faut le voir appliqué à un morceau de quelque étendue considéré comme étant altéré dans son texte. Prenons, par exemple, le psaume XVI; sans nous prononcer sur l'état du texte de ce cantique, suivons M. Bruston dans le traitement qu'il lui fait subir pour le ramener *à son état primitif*. V. 1, M. Bruston traduit (p. 61) :

Garde-moi, ô Dieu,
Car je me suis réfugié en toi, ai-je dit à l'Eternel,

D'entrée nous remarquerons qu'il ne se trouve pas dans la littérature poétique des Hébreux une phrase ainsi construite. La disposition de ce second vers est une faute contre les lois de cette poésie. La seule construction possible est celle que nous a donnée M. Bruston dans sa version de 1865, la seule admise toujours et partout :

Garde-moi, ô Dieu,
Car je me réfugie en toi.

Toute autre est arbitraire et fausse. La critique des versets suivants n'étant que le développement de cette première donnée qui est erronée, nous pourrions nous dispenser d'en tenir compte; mais il vaut la peine de voir jusqu'où peut conduire l'application du procédé exposé dans cette thèse. V. 2 :

Seigneur, mon bonheur s'en est allé;
Je suis englouti.

Inutile de chercher dans les versions anciennes ou dans les modernes un point quelconque de comparaison avec celle-ci. C'est quelque chose de tout nouveau et qui n'est dû qu'au procédé de notre auteur.

Pour obtenir ce résultat, voici comment il faut opérer. D'abord établir la fausse construction que nous venons de signaler; puis, arrivé aux mots *Adonaï attha*, qui d'après le texte reçu veulent dire : *tu es mon Seigneur* ou *le Seigneur*, il faut faire de ce pronom *attha* un verbe; le verbe *atha* qui serait ici à la troisième personne du parfait *kal*, auquel M. Bruston donne le sens de *s'en aller*, tout en reconnaissant que sa signification ordinaire est *venir*. Mais c'est *la seule* qu'il ait, et le renvoi à Job XVI, 22 est un sens faux que nous a donné la Vulgate, qui ne peut se soutenir même avec l'autorité de Gesenius. Job dit ici : *car peu d'années viennent*, c'est-à-dire : il ne me reste que peu de temps à vivre.

Mais voici qui est plus fort. Il nous faut faire sortir du texte *bal aléka*, le sens de *je suis englouti*. Il n'y a ni lexique ni grammaire qui puisse nous en fournir le moyen en conservant à ce texte sa forme actuelle; car *bal* est une négation, *pas*, et *aléka* peut se rendre par : *au-dessus de toi, en dehors de toi*. Mais nous allons supprimer toutes les voyelles de ces deux mots, puis nous en rapprocherons les consonnes et nous découperons ce groupe de manière à obtenir le sens que nous entrevoyons devoir être celui que présentait le texte primitif. Ainsi, au lieu de *bal aléka*, nous lirons *boula li*, sans tenir compte pour le moment de *ka*, que nous mettrons en réserve pour une nouvelle composition au verset suivant.

C'est donc *boula li* qui *doit* signifier : *je suis englouti!* M. Bruston s'est bien douté que cela pourrait nous étonner, aussi nous prévient-il que cette expression est très-rare. (P. 62.) Elle l'est tellement, en effet, qu'elle reste encore à trouver, car nous n'acceptons pas dans ce sens le renvoi à 2 Sam. XVII, 16. *Boula li* pour *Bouléthi* est un barbarisme, comme il ne s'en faisait pas en Israël, surtout au temps de David. Dans le passage indiqué, il faut ou rapporter *ieboula* à *abor thaabor*, rappelant la traversée du fleuve, et traduire : *de peur que le passage ne soit enlevé au roi, lemélek, et à tout le peuple, le col haam, qui est avec lui;* ou bien prenant *ieboula* isolément, lui donner le sens qu'a *Bala* au *pouhal : exitium paratur*, et traduire : *de peur que quelque ruine ne survienne ou ne soit préparée au roi, ne exitium paretur regi*, etc. Gesenius, *Thesaurus*.

Je voudrais m'arrêter ici dans l'examen de ce psaume sur lequel M. Bruston s'étend assez longuement, mais je ne puis m'empêcher d'en relever encore le premier mot du verset 4.

Le texte porte *irebou*; à la vue de ce verbe personne n'aurait l'idée de chercher une autre racine que *rabah : se multiplier, être nombreux*. Mais ce sens ne peut convenir à l'idée que veut exprimer M. Bruston. Il lui faut une racine *iarab* signifiant *attaquer*, et pour cela il l'invente, car il reconnaît lui-même qu'elle n'existe pas dans les lexiques. (P. 62.) Mais elle *doit* exister comme le prouvent les adjectifs *Jarib* et *Jarèb* qu'on essayerait en vain, dit-il, de dériver de *rib*. (P. 62.) On n'essayerait pas

plus en vain de dériver *iarib* de *rib* que *iaqin* de *qoun*, *ialcqout* de *laquat*, *icqoum* de *qoum*, etc., suivant la règle de formation de certains noms par un *iod* préfixe. C'est pourquoi M. Bruston fera bien de renoncer à la racine imaginaire *iarib* et de s'en tenir à celle qui est incontestablement la vraie, savoir *rabah*, laquelle, je le reconnais, doit contribuer pour une bonne part à faire crouler toute la composition que nous venons d'analyser. Ainsi continue M. Bruston à travailler ce psaume XVI qui se trouve à la fin un psaume tout nouveau. Et dire que « pour obtenir ce résultat il n'a eu qu'à séparer et à lire quelques mots autrement que les Massorèthes ! » (P. 62.)

Il n'eut que cela à faire aussi, celui qui lisait ainsi les premiers mots du psaume I : *ascher ia isch ascher laah leka beez*, ce qui lui donnait cette belle pensée : *corrigam Deum-hominem, qui* (labori) *succubuit tui causa in ligno.* Mais tandis que par là l'auteur ne vise qu'à critiquer un procédé dont il dit : *detestor tantum scelus*, c'est très-sérieusement que M. Bruston fait usage du sien, qui est le même, convaincu qu'il est qu'il retrouve par ce moyen la pensée du texte primitif !

Nous trouvons dans notre thèse un point de grammaire touché seulement en passant par l'auteur, mais qui, par son importance, exige que nous lui donnions quelque attention.

Dans une note de la page 88, l'auteur nous apprend que la forme primitive du pronom hébreu *hemmah* était *hémath*. Personne, il est vrai, ne s'en était douté jusqu'ici. M. Bruston dit s'en être assuré par l'inscription phénicienne du tombeau d'*Eschmounazar* et par l'inscription dite de Marseille. Il paraît même que la chose est assez facile, aussi trouve-t-il « incroyable que les commentateurs de ces inscriptions n'aient pas vu cela. » (P. 88.) La chose vaut assurément la peine qu'on s'en assure. Je lis donc en commençant par l'inscription de Marseille, ligne 17 indiquée. Je lis, c'est-à-dire j'essaye de lire, car il suffit de voir un *fac-simile* de ces textes pour se faire une idée de la difficulté que présente la seule lecture de ces espèces d'hiéroglyphes, sans parler de celle d'en tirer un sens plus ou moins certain, au point où nous en sommes dans l'intelligence de la langue phénicienne.

Les deux premiers mots qui nous sont indiqués dans la ligne 17 présentent assez clairement un groupe de consonnes que nous exprimons ainsi : *hadmmhmth.* A l'aide d'un commentaire je vois que ce grimoire peut signifier ou : *le sang provenant d'un mort* (Munk), ou : *l'homme est obligé* (Ewald), ou : *l'homme qui trompe* (Meier), ou : *l'homme du peuple* (Halévi). — Si des hommes de la science de ceux-ci s'accordent si peu sur le sens à donner à ces deux seuls mots, il se peut bien que ce ne soit pas chose si facile d'y découvrir la forme de pronom qu'y a vue M. Bruston. Il paraîtrait pourtant qu'elle y est, mais pour l'obtenir il faut une certaine pratique dans l'art de découper un groupe de consonnes. Ici, par exemple, prenez les quatre premières lettres *admm*,

ajoutez-y des voyelles hébraïques, et vous avez un mot phénicien très-intelligible, comme *Adamim, les hommes;* des trois autres lettres formez un mot que vous ponctuez *hémath*, et *supposez* qu'il signifie *ces*, vous avez alors une phrase très-claire, cet ensemble de consonnes veut dire : *ces hommes*, et vous découvrez ainsi que la forme du pronom hébreu *hemmah* était primitivement *hémath*.

Si en parlant des commentateurs, M. Bruston trouve qu'il est incroyable qu'ils n'aient pas vu cela, je crois que ces hommes, avec non moins d'étonnement, trouveraient également incroyable qu'on puisse voir dans ce texte une pareille chose.

Dans un essai de déchiffrement de l'inscription d'*Eschmounazar*, où se rencontre la même phrase, ligne 11, le savant et modeste Munk, qui pourtant à ce moment avait perdu la vue, découvrit, comme par intuition, la composition de ce groupe de consonnes et le sens des mots qu'elles forment. Munk lit : *Adam méhameth*. Il prend *mèth* comme un substantif précédé de l'article *ha* et du préfixe *mem*, ce qui est très-rationnel. Or *mèth* ou *methi* signifie *le bas peuple*. En hébreu, ce mot n'est usité qu'au pluriel *Methim* et désigne généralement *les hommes vulgaires*, tandis que *Anashim* désigne *les hommes distingués*. Notre groupe de consonnes doit donc se traduire : *des hommes du peuple*. Il ne peut donc être question de trouver ici un pronom de la forme *hémath* qui n'existe pas plus en phénicien qu'en hébreu. Nous trouvons le pronom *ces* à la ligne 10 de l'inscription d'*Eschmounazar*, il est écrit par un *Hé* et un *aleph* que nous prononçons *hou* précédé du mot *Adam* comme collectif, ce qui signifie *ces hommes;* à la ligne 11 se trouve ce même pronom au féminin.

Nous pourrions encore relever ce que dit M. Bruston sur un autre mot phénicien à la page 44, mais cela nous entraînerait trop loin. Nous avons hâte de terminer cet examen critique, et c'est ce que nous allons faire par quelques réflexions que nous suggère ce que nous lisons à la page 111 sur les 7 versets du psaume LXXXVII. Nous disons 7 versets, mais c'est d'après l'ancienne manière de compter, car M. Bruston prétend avoir découvert que ce psaume n'en a que cinq d'authentiques. D'après le texte massoréthique, le verset 5 se termine ainsi : *Et celui qui l'affermira* (Sion), *c'est le Très-Haut*.

« Ici se termine le psaume, nous dit M. Bruston, la pensée est parvenue à la fin de son développement naturel, tout ce qu'on pourrait y ajouter ne ferait que l'affaiblir. » (P. 112.)

Qu'allons-nous donc faire des deux versets suivants? Nous n'avons pas à nous en inquiéter, car, dit notre auteur, « ce ne sont que des gloses, » c'est-à-dire des notes servant à l'explication du texte. (P. 112.)

Jamais pareille idée n'était venue à personne; mais M. Bruston, qu ne s'effraye point d'être seul de son opinion, entreprend de nous le prouver par une manœuvre où se révèle toute la richesse de son procédé exégétique.

En 1865, il traduisait à peu près comme tout le monde le verset 6 de notre psaume :

> Jéhovah compte en inscrivant les peuples :
> Celui-ci est né là. — Sélah.

C'est bien le sens du texte reçu ; mais depuis qu'il a découvert que ce verset n'est qu'une glose, nous ne pouvons plus garder cette version qui ne ressemble pas du tout à une note de copiste ; que faire alors? Traiter à fond ce texte d'après le procédé exposé dans la thèse : déplacer les mots, en composer de nouveaux en divisant autrement les consonnes, changer les voyelles sur toute la ligne, inventer des sens qui n'existent pas, et soutenir tout cela par quelques bonnes hypothèses. Ainsi trituré dans tous ses éléments, il faudra bien enfin que ce texte nous donne ce que nous lui demandons. Voyez maintenant, ce verset 6 doit se traduire :

> Il est expliqué dans un manuscrit : ce peuple de mer ira là.

Mais attendons, gardons notre étonnement pour un peu plus tard, il sera plus complet. Reprenons notre texte massoréthique. Le verset 6 débute : *Jéhovah isephor, Jéhovah comptera.* Mais ici, M. Bruston nous prévient qu'il juge nécessaire à sa thèse de détacher ce premier mot *Jéhovah* pour le joindre à *Elion* qui termine le verset 5, ce qui lui donne : *le Très-Haut, Jéhovah,* c'est-à-dire un bon solécisme, une grosse faute de construction dont il n'existe pas un seul exemple dans toute la littérature hébraïque. Vous trouverez partout *Jehovah Elion,* ce dernier comme épithète du premier, mais jamais *Elion Jéhovah,* et quoi qu'en dise notre auteur, c'est une objection assez sérieuse contre son procédé.

Nous restons donc maintenant avec un verbe *isephor* sans sujet, eh bien ! faisons-en un impersonnel, pour cela changeons les voyelles et lisons *iesouphar,* futur *pouhal* de *Saphar* qui ne peut signifier que : *il est raconté.* (Hab. I, 5 ; Ps. LXXXVIII, 12 ; XXII, 31.)

Il est vrai que M. Bruston veut qu'il ait le sens de : *il est expliqué,* mais c'est un sens purement imaginaire qui ne se trouve ni dans la langue du texte, ni dans celle de la *Massore.* En hébreu, pour exprimer l'idée d'expliquer, on se sert du *Hiphil* de *Nagad,* de *Bin* ou du *Pihel* de *Baar;* mais jamais de *Saphar* dans aucun de ses temps. Passons au mot suivant qui dans notre texte est *Biketob,* inf. *Kal* de *Katab, écrire* avec la préposition *Be, dans,* que nous rendons avec M. Bruston dans sa version des Psaumes par : *en inscrivant.* Mais aujourd'hui, il paraît qu'il faudrait traduire par : *dans un manuscrit,* pour cela on nous propose de lire *Bekatoub,* voilà encore un nouveau mot qu'il est inutile de chercher dans un lexique quelconque. Ce participe passé *Kal* se rencontre assez souvent, il est vrai, mais ni les écrivains bibliques, ni les Massorèthes n'en ont jamais fait un nom signifiant *manuscrit.* Le mot le plus généra-

lement employé pour cela est *Sépher, livre,* pour lequel après l'exil on trouve souvent *Ketab,* ou encore dans la Massore *Nosehha, exemplaire;* mais *Katoub* a pris naissance sous la plume de M. Bruston. On en peut dire autant du *am iam, peuple de mer*, suivant, né de la décomposition du mot du texte *ammim, peuples.* Et ce pronom *zé* placé comme il l'est, peut-il signifier ce qu'on veut lui faire dire? Destiné à désigner « un peuple illustre ou bien connu, » p. 112, dans ce sens emphatique il devrait se trouver sinon absolument avec l'article, du moins en tête de la proposition *zé Sinaï.* (Jug. V, 5; Ps. LXVIII, 9); *zé Elohim.* (Ps. XLVIII, 15, etc.)

Enfin après une dernière transformation de *ioulad, est né*, en *iélèk, ira,* nous apprenons que dans le *manuscrit* en question *il est expliqué : ce peuple ira là.* Malheureusement nous n'avons pas cette explication, M. Bruston y supplée de la manière suivante : D'abord, dit-il, comme s'il le savait de science certaine, « cette glose se rapporte manifestement au verset 4. *Peut être* (c'est moi qui souligne) les derniers mots étaient-ils une variante portée par quelque manuscrit. Mais *je suppose plutôt* qu'un scribe, trouvant que Tyr était fort improprement appelé un peuple de Coush... aura préféré qu'on l'appelât un *peuple de mer;* alors il écrit en conséquence à la marge de son manuscrit : *j'expliquerai.* » — Et M. Bruston croit que pour dire cela il a écrit *asapher,* il pouvait se dispenser de lui faire ce tort. — Mais ce n'est pas tout. « Vient un second copiste qui transcrivit cette glose avec une légère modification destinée à montrer que cette variante n'émanait pas de lui, mais qu'il l'avait trouvée dans un manuscrit antérieur..... »

Arrêtons-nous ici. Lorsqu'une méthode n'est pas la bonne, a-t-on dit, plus on la suit, plus on s'égare. C'est ce que nous trouvons l'occasion de constater pour M. Bruston dans l'application de la sienne. Bornons donc ici notre examen; en le prolongeant nous trouverions, il est vrai, l'occasion de remarquer des choses bien autrement surprenantes que celles que nous venons de voir, mais cela ne modifierait en rien le jugement que, dès maintenant, nous croyons être à même de porter sur le procédé exposé dans cette thèse.

Le texte biblique, pas plus que celui d'un livre quelconque de l'antiquité n'a pu échapper aux accidents résultant du temps, de l'incurie et de l'ignorance des hommes chargés d'en multiplier les exemplaires par la copie. Quiconque est suffisamment capable de lire ce texte avec un esprit libre de préjugés devra reconnaître qu'il s'y trouve des lacunes parfois considérables, des passages dont le texte a tellement souffert qu'on n'en peut tirer aucun sens intelligible, des variantes nombreuses et des altérations dans les morceaux répétés, des interpolations, enfin des corruptions orthographiques sans nombre résultant de la negligence ou de l'ignorance des copistes. Que n'a-t-on pas dit dans la synagogue

et dans l'Eglise pour essayer d'atténuer, de justifier même de pareils accidents! Mais les faits parlent plus haut que toutes les hypothèses imaginées pour les expliquer au profit d'une théorie préconçue.

C'est dans cet état que le texte de l'Ancien Testament nous est parvenu, et c'est à peu près ainsi qu'après l'exil le trouvèrent les auteurs du canon qui déjà de leur temps n'avaient plus sous leur main les moyens de l'amender, en supposant qu'ils se fussent sentis libres de le faire. C'est ce texte devenu canonique et officiel qui fut dès lors conservé avec le plus grand soin, sans cesse recopié et scrupuleusement reproduit avec toutes les fautes, toutes les altérations dont il se trouvait affecté au moment de la formation du canon.

Comme critiques, notre tâche, en présence d'un pareil état de choses, consiste avant tout à le bien constater par tous les moyens scientifiques dont nous disposons, ne faisant intervenir le raisonnement dans notre démonstration qu'autant qu'il peut servir à appliquer la science.

Ce n'est pas à dire que l'imagination ne puisse contribuer pour sa part à l'œuvre de la science, c'est même souvent par des hypothèses que nous sommes conduits sur la voie de la vérité. Mais quelque savante qu'elle soit, l'hypothèse n'est qu'une supposition purement idéale et précaire, dont le rôle provisoire ne peut durer que le temps nécessaire pour trouver les démonstrations rigoureuses des faits pour lesquels l'hypothèse avait été imaginée. Or, avec M. Bruston nous ne sortons pas de l'hypothèse; par l'usage incessant qu'il en fait, elle finit par prendre une si grande importance que nous ne voyons plus qu'elle à la base de son système, qui pour cela ne peut être considéré que comme un système de critique purement conjecturale, critique de devination où l'on prétend expliquer sans savoir, où les suppositions s'accumulent indéfiniment, mais restent sans effet, en l'absence du seul témoin immédiat qui mettrait fin à toute controverse : un document original authentique qui n'a pu se trouver jusqu'ici.

Est-ce à dire que toute recherche, tout travail critique nous soit interdit! Nullement; tout, au contraire, nous est permis, sauf de toucher au texte reçu, puisque, dans l'immense majorité des cas, nous n'avons aucun moyen de le modifier avec cette certitude pleine et entière que veut la science. Que notre critique s'exerce en toute liberté, mais autour du texte, continuant ainsi l'œuvre de la Massore, dans l'esprit général des Massorèthes, en déposant nos réflexions comme *une haie autour de la loi*, *seiag lethora,* les considérant comme autant de *conjectures*, *sebirin.* Mais en présence d'un texte qu'on considère comme étant altéré, se croire autorisé « à l'aide des seules ressources de son imagination » à déplacer ou à supprimer des mots, à bouleverser les consonnes et à changer les voyelles, ce n'est pas faire de la science exégétique, c'est se livrer à une espèce de jeu de kaléidoscope dans lequel la science critique n'entre pour rien.

Lors même que dans son état actuel le texte de certains passages ne pourrait nous donner que le sens parfois si obscur ou même si singulier que signale M. Bruston, encore devrions-nous nous garder d'y toucher. Mais le plus souvent tel n'est pas le cas, et nous regrettons que M. Bruston n'ait pas fait plus d'efforts pour arriver à une meilleure version du texte massoréthique. Lui qui habituellement sait si bien *solliciter* un texte, manque parfois tout à fait de bienveillance envers ceux qui lui résistent. Il les présente alors avec la roideur d'un littéralisme qui les rend souvent inintelligibles ou même ridicules, et nous dit : « Est-il nécessaire de faire ressortir les incohérences d'un pareil langage? (p. 61); « de bonne foi, n'est-ce pas un pur galimatias? » (P. 111.) Cette version du moins en est un. Reste à savoir si en abordant le texte sans prévention on n'en obtiendrait pas quelque chose de plus rationnel. En voyant comment l'ont compris des exégètes tels que de Wette et Hupfeld, par exemple, pour ne parler que des moins suspects aux yeux de la libre critique, on peut bien croire qu'il est possible de tirer autre chose qu'un « galimatias » de ce psaume LXXXVII, même en supposant quelques altérations dans son texte.

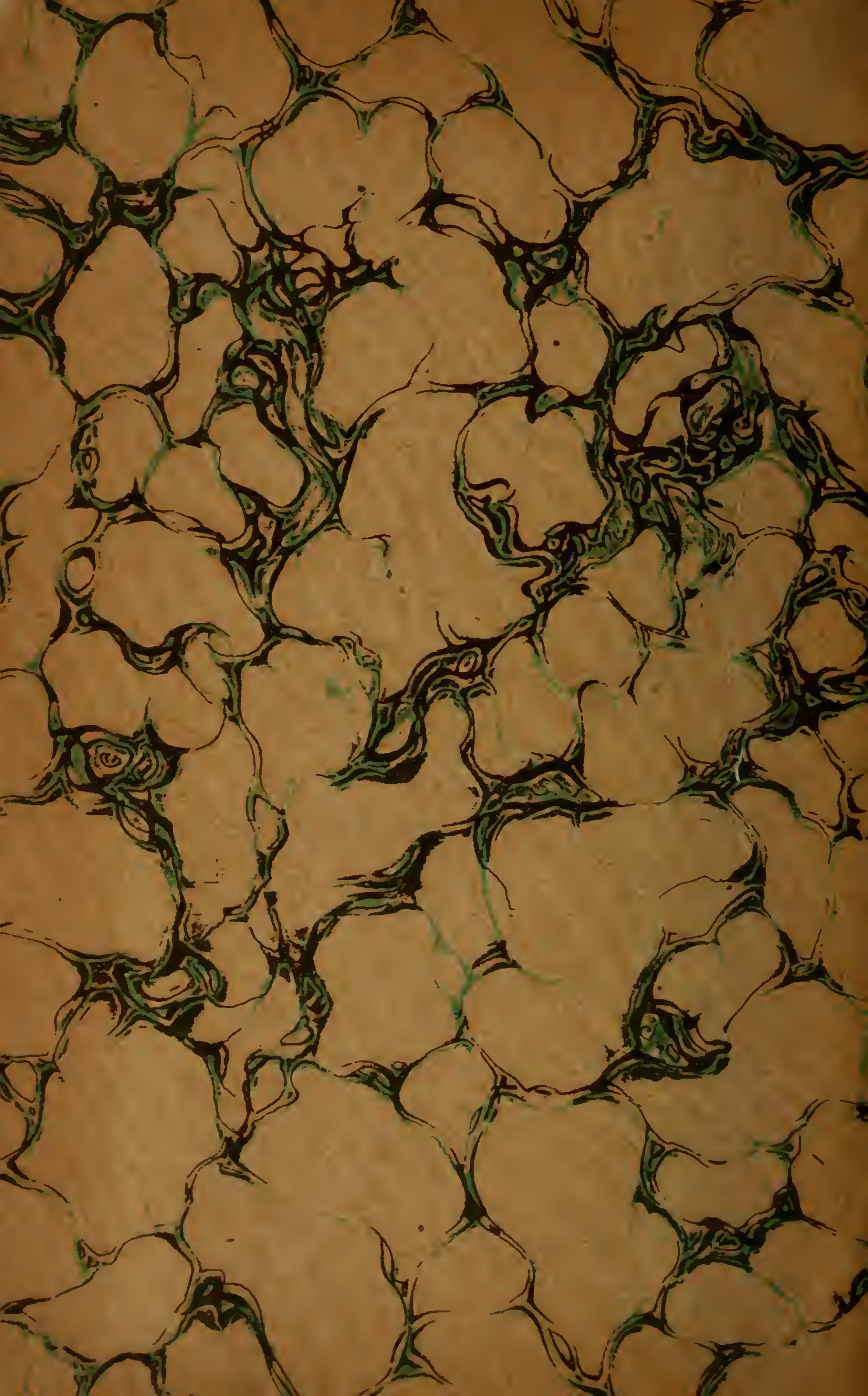
Plusieurs fois dans le cours de ce travail, M. Bruston s'est vu obligé de revenir sur une opinion précédemment émise avec beaucoup de confiance et qu'il abandonne « comme une conjecture qui lui paraît aujourd'hui fort téméraire. » (P. 96, 97, 82, 75, 65, 55.) Ce jugement porté par lui sur quelques points de détail, nous l'appliquons à la méthode entière exposée dans cette thèse; méthode qui nous paraît être fausse dans son principe privé de tout élément scientifique, et des plus dangereuse dans son application hasardeuse et indiscrète, ne nous donnant le plus souvent pour résultat qu'une invention de l'imagination. Impossible de faire sérieusement de l'exégèse en suivant une pareille voie où peut se complaire, il est vrai, un esprit ingénieux, fertile en conjectures et aimant les hypothèses comme celui d'Houbigant, mais où refusera toujours de s'engager avec l'intention d'y persévérer, un esprit vraiment scientifique doué d'un jugement calme et solide.

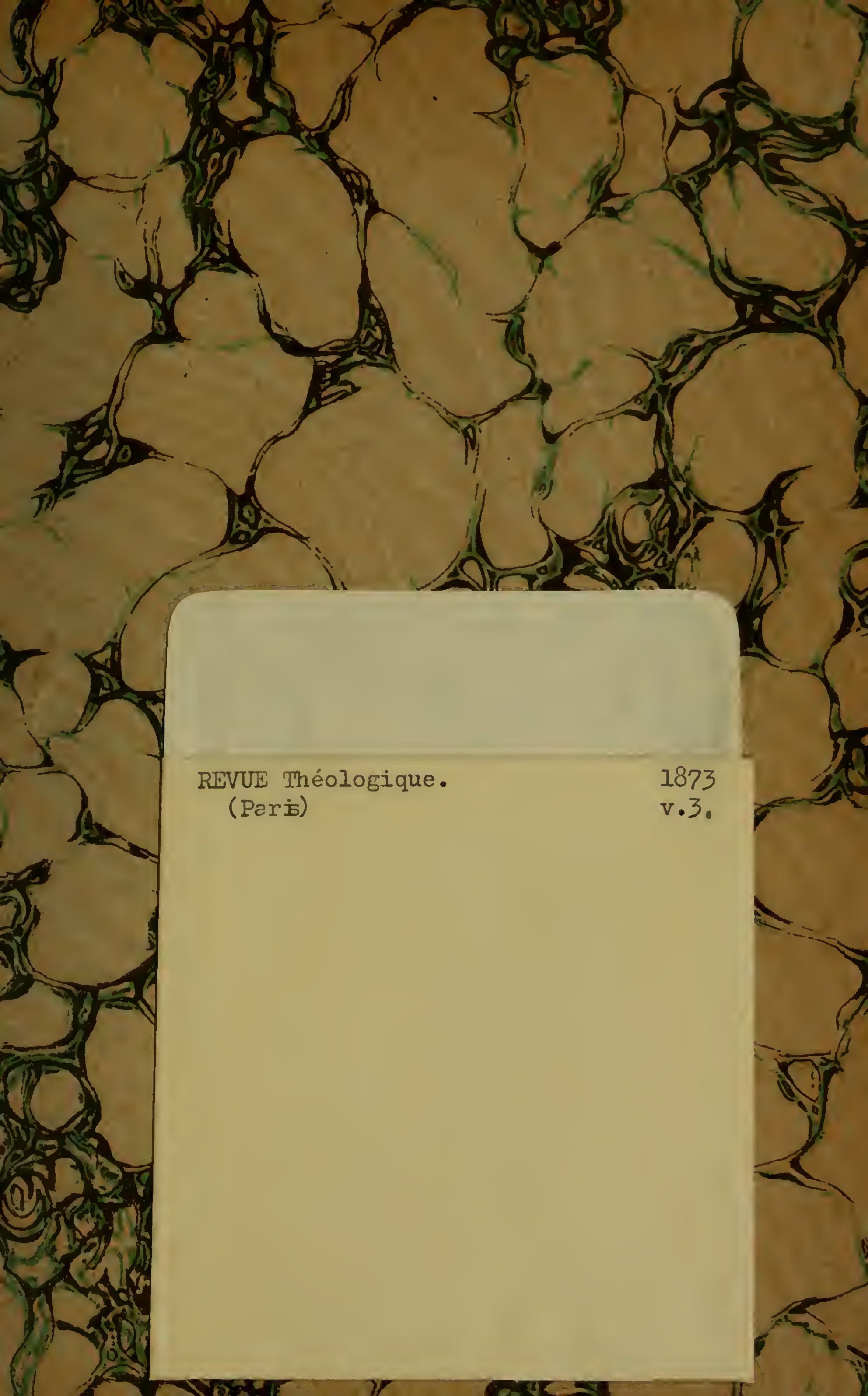
Nous avons une trop bonne opinion de la science et du talent de M. Bruston, pour ne pas entretenir l'espoir de le voir prochainement renoncer à la méthode de critique conjecturale professée dans sa thèse pour se placer sur le terrain bien autrement solide de l'exégèse grammaticale et historique, où l'esprit, préoccupé avant tout de ce qu'il lit, s'applique à devenir le fidèle interprète du texte, quel qu'il soit, d'après ce principe général de la vraie science exégétique : *sensum ne inferas, sed efferas.*

EUG. LE SAVOUREUX, *pasteur.*
(Nice.)

Pour le comité de rédaction : R. HOLLARD, *rédacteur gérant.*

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1873.




REVUE Théologique. 1873
(Paris) v.3.

